

الجمعية الفلسفية المصرية (٤)

فشتــه

فيلسوف المقاومة

دكتور

حسن حنفى

٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

هذه طبعة خاصة
بالجمعية الفلسفية المصرية

الإهـــداء

إلى المقاومة الفلسطينية

فى عامها الثانى

(٢٩/٩/٢٠٠٠ - ٢٩/٩/٢٠٠٢)

من انتفاضة الأقصى

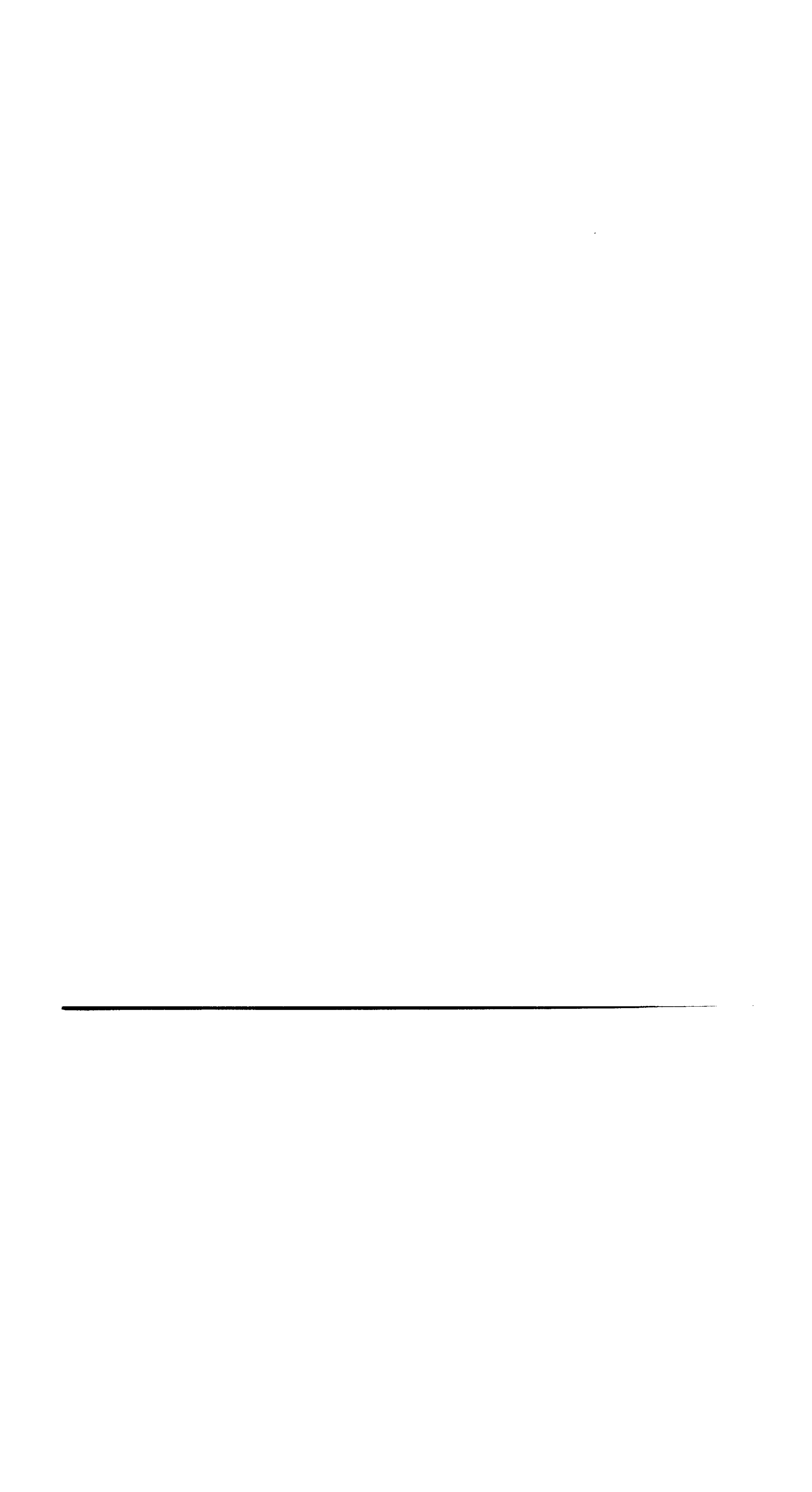
إلى انتفاضة الاستقلال

حسن حنفى

مدينة نصر ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٢

---

(١) تعددت الإهداءات طبقاً للظروف ومراحل العمر من "باعث النهضة القومية" و "موقظ الوعى القومى" ابان الستينات الى "إلى مفكرى الأمة فى أوقات الهزيمة" بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى "فيلسوف المقاومة تحريرا للأرض المحتلة" بعد الانتفاضة الأولى فى ١٩٨٧.



فهرس الموضوعات

الموضـــــوع

الباب الأول

الدين والثورة

الفصل الأول

نقد الوحى

الفصل الثانى
شرعية الثورة

الباب الثانى
نظرية العلم
الفصل الأول
التكوين والمصادر

الفصل الثانى

البنية والتطور

الباب الثالث

تطبيقات نظرية العلم

الفصل الأول

علم الحقوق

الفصل الثانى
علم الأخلاق

الباب الرابع
الصراع ضد الرجعية والرأسمالية
الفصل الأول
غاية الإنسان

الفصل الثانى

الدولة التجارية المغلقة

الباب الخامس

النضال من أجل التحرر الوطنى

الفصل الأول

تأهيل للحياة السعيدة

الفصل الثانى

نداءات إلى الأمة الألمانية

المقدمة

١ - فشته فى مشروع "التراث والتجديد".

كان من المقرر أن يصدر هذا الكتاب عام ١٩٨٩/٨٨ بمناسبة الذكرى العاشرة لاتفاقية كامب دافيد ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية، ثورة أطفال الحجارة [(١)]. ثم انقضت عشر سنوات أخرى وكان من المقرر أن يصدر بمناسبة عشرين عاماً على معاهدة السلام الأولى بالإضافة إلى اتفاق وادى عربة، ومؤتمر مدريد لاتفاقات أوسلو وانقضائها. والآن يصدر الكتاب متأخراً ما يفوق العشرين عاماً، ومازالت الأرض محتلة، ومشاريع التسوية على وشك الوصول إلى طريق مسدود. ولم نستطع حتى تحقيق شعار "إزالة آثار العدوان" بعد هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ بعد أن تخلينا عن تحرير كامل للأرض الفلسطينية من البحر إلى النهر باستثناء اليسار الفلسطينى والثورة الإسلامية فى إيران، وبعض قصائد الشعراء. فمازال الشعر هو جوهر العربىإن أعوزته الثقافة، وانحسر عنه العلم [(٢)].

ومازال فيشته يمثل بالنسبة لى الفيلسوف الأمثل فى الوطن المحتل [(٣)]. ومازالت

---

(١) انشغلنا فى هذا الوقت بالطبعة المصرية لكتاب "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧- ١٩٨٨(خمسة أجزاء)، وبكتاب "الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ (ثمانية أجزاء).

(٢) وانشغلنا أيضاً فى هذه الفترة بإصدار "هموم الفكر والوطن" (جزءان) جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جمال الدين الأفغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠ - ٢٠٠١.

(٣) أول ما سمعته عنه وأنا طالب فى السنة الثالثة فى قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٥٥ من أستاذنا عثمان أمين، وكان قد حصل لتوه على كتاب كزافيه ليون "فشته، حياته وعصره" مترجماً لنا منه، وملخصاً "نداءات إلى الأمة الألمانية" الذى قرأته فى هذا العام بالفرنسية، وكأننى أسمع نفسى، وأجد روحى، وأرى مستقبلى. وبعده بعام فى ١٩٥٦ عام التخرج استمعت إلى هوسرل وياسبرز وهيدجر ومارل وبرجسون من زكريا إبراهيم وكأننى أرى منهجى الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع، وتحليل الشعور، ووصف الخبرات الحية، وكأننى ولدت فشتياً ظاهراتياً. وفى نفس الوقت كنت أسمع من الحركة الإصلاحية خاصة المودودى وسيد قطب عن إمكانية قيام منهج إسلامى عام، وأسمع من رشدى راشد عن "الرد على المنطقيين" لابن تيمية وإمكانية وضع منطق إسلامى جديد. وفى هذه الأثناء ظهرت مقولات الفكر والواقع، والأنا والشعور. وفى باريس عام ١٩٥٦ كتبت "المنهاج الإسلامى العام" كخطة لرسالة الدكتوراه والذى تحول بعد ذلك إلى "مناهج التفسير"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، وتفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتى وتطبيقه فى=

عباراته تصدع فى نفسى "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" مع شعر محمود درويش. "لو آمنت بمثل أعلى. ثم اتضح لى بعد ذلك أنه غير موجود. فليس خطئى إننى آمنت به. بل خطؤه هو أنه غير موجود". فالمثل الأعلى يضع ذاته. وهو نوع من الدليل الأنطولوجى على مستوى الأخلاق. وكثيرا ما كنت أضرب به المثل كاحتمال ثالث من احتمالات تصورات الله: الماهية Essence مثل أفلاطون وأنسيلم وكانط، والوجود Existence مثل أرسطو وتوما الاكوينى وهيجل وكيركجارد، والاقتضاء أو المطلب Exigence. فالله مثل أعلى، مطلب أخلاقى، اقتضاء نفسى، حاجة روحية، ضرورة باطنية، إحساس داخلى، تجربة ذاتية كما هو الحال عند الصوفية.

كانت الذاتية هى البداية الجذرية للعصور الحديثة "أنا أفكر فأنا إذن موجود" عودا إلى أوغسطين "فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة" وكما بدأت الفلسفة المسيحية منها فى عصر آباء الكنيسة، وعودا إلى سقراط "اعرف نفسك بنفسك"، وكما بدأت الفلسفة اليونانية منها. وقد اكتملت هذه الذاتية فى الظاهريات فى تحليل الشعور، "كل شعور هو شعور بشىء"، ضامة الموضوع إلى الذات بعد أن كان خارجها طبقا لثنائية العصر الحديث. ومن ثم انتهت العصور الحديثة بهوسرل كما بدأت بديكارت، واكتملت المثالية الغربية [1]. وفى نفس الوقت وضع محمد إقبال فى نفس الفترة وفى حضارة أخرى، الحضارة الإسلامية، الذاتية الفردية والجماعية، ذاتية الأنا وذاتية الأمة معلنا بداية الحضارة الإسلامية الحديثة بعد أن حاول الإصلاح ذلك على مستوى الخطاب الإنشائى.

=الظاهرة الدينية"، و"ظاهريات التفسير، محاولة لتفسير وجودى للعهد الجديد". وهى النواة الأولى لمشروع "التراث والتجديد"، فى جبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع (نظرية التفسير). وقرأته أول ما قرأت مع اسبينوزا وبرجسون وهيجل. وكتبت عنه مقارنا إياه بياسبرز فى موقفه من ألمانيا. ودرسته لطلاب السنة الثالثة فى درس الفلسفة الحديثة خلفا لعثمان أمين. انظر: "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية"، الدين والثورة فى مصر جـ٦ الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٠٧-٢٩٢. وأيضا "الحرية والإبداع، شهادة على العصر، محاولة ثانية لسيرة ذاتية"، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر ص ٦٠٩-٦٦٧. كارل ياسبرز: التواطؤ النازى الأمريكى فى فكر الفيلسوف الراحل (٢) قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص ٤٤٢-٤٦٥. وأيضا Les méthodes d'exègse, pp. V-VI.

(1) Husserl: Méditations Cartesiennes, Introduction à la Phénoménologie, trad. G. Peiffer, et E. Levinas, Vrin, Paris 1953, pp. 134.

لا فرق بين هوسرل وبرجسون ونيتشه فى نهاية الحضارة الغربية وبين الأفغانى وإقبال فى بدايه الحضارة الإسلامية فى عصورها الحديثة [1].

ومن هنا بدأ مشروع إعادة كتابة تاريخ الوعى الأوربى من منظور إسلامى، وإعادة كتابة تاريخ الوعى الاسلامى من منظور المثالية الترنسندنتالية التى هى حلقة الوصل بين الحضارتين. الغزالى وديكارت، الفارابى وكانط، ابن سينا وهيجل، التوحيدى وكيركجارد، ابن عربى أو صدر الدين الشيرازى وهيدجر، عوداً إلى الحكماء القدماء ابن رشد وأرسطو، وقراءة الفكر الإسلامى من خلال الفكر اليونانى، وقراءة الفكر اليونانى من خلال الفكر الإسلامى، والعقل والطبيعة هما حلقة الوصل بين الحضارتين [2].

وقد ظهر فى "ثلاثية" الشباب. كانت "مناهج التفسير" محاولة لقراءة علم أصول الفقه من منظور الفلسفة الترنسندنتالية فى مرحلتها الأخيرة، فلسفة الوعى فى الظاهرات. وكانت "ظاهريات التفسير" محاولة لإعادة قراءة علم النقد التاريخى للكتب المقدة مطبقاً على "الإنجيل" من منظور علم أصول الفقه. أما "تفسير الظاهريات" فهى محاولة لتجاوز حوار الحضارات، والمرآة المزدوجة، والقراءة المتبادلة إلى "علم التفسير الشامل" أو "الهرمنيطيقا العامة" كما حاول ابن سينا فى نهاية كتاب "الشعر" بعد أن قرأ الشعر العربى من منظور أرسطى وقرأ كتاب الشعر لأرسطو من منظور الشعر العربى والتطلع إلى تأسيس "علم الشعر المطلق" فى جيل لاحق، وكما حاول ابن خلدون فى آخر "المقدمة" التنبؤ بجيل جديد يعيد كتابتها ويؤسس فلسفة التاريخ أو علم التاريخ.

---

(١) استمعت إلى هذه المقاربة بين فشته وإقبال أيضاً من أستاذنا عمان أمين وأنا طالب فى السنة الثالثة بقسم الفلسفة بآداب القاهرة عام ١٩٥٥ وأكاد أقفز من على المقعد قفزاً، وقلبى يتخارج، وعقلى يتفتق، وعشت هذه الوحدة بين المثالية الترنسندنتالية الغربية والإصلاح الدينى الإسلامى فى رؤية فلسفية منهجية واحدة بين حضارتين.

(٢) لذلك يصعب على بعض المعاصرين فهم هذه التحليلات الجديدة باسم التخصص، يونانية أم إسلامية، غربية أم إسلامية مع أن روح الفلسفة هى فى تعاملها مع الأخر. بل إن روح الفلسفة الغربية هى فى تعاملها السابق إبان العصر الوسيط مع الفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى أهمية الدراسات المقارنة العلوم البينية، وتجديد الدراسات الإسلامية والغربية فى مرحلة جديدة من حوار الحضارات بعيداً عن التجارة والميادين المغلقة وانفعالات البشر وأهوائهم، الغيرة والحسد اللذين يتحولان إلى حقد دفين.

والنار تأكل بعضها ∴ إن لم تجد ما تأكله.

لم يكن ذلك بدعاً جديداً. فمنذ فجر النهضة العربية الطهطاوى وخير الدين وغيرهم والعلاقة مع الغرب الحديث قد بدأت. وهى لم تنقطع قط منذ علاقة القدماء باليونان والرومان غرباً حتى ابن خلدون الذى كان يرنو إلى الفرنجة فى الشمال. إنما هو التحول من أدب الرحلات والمرآة المزدوجة عند الرواد إلى الخطاب الناقل عند المحدثين، التأليف فى الوافد باعتباره وافداً، مجرد عرض بلا موقف، ونقل الوافد فى مقابل نقد الموروث إلى الخطاب العلمى الدقيق من أجل تأسيس "علم دقيق" هو "علم الاستغراب" [1]. ومعم رواد هذا الجيل حاملى الثقافة المزدوجة فى تأسيس هذا العلم بالتحليل المقارن بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية عن وعى تام وعلى نحو انتقائى مرة لحساب المثالية الترنسندنتالية أو الوضعية المنطقية أو الفلسفة الوجودية أو الظاهراتية أو باستعمال بعض المناهج الغربية الماركسية أو البنيوية [2].

ولم تنقطع علاقتى مع "الفلسفة الغربية" منذ الستينات فى "الفكر الغربى المعاصر" وترجماتى لبعض نصوصها "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط"، أوغسطين، وأنسيلم وتوما الاكوينى، واسبينوزا، "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، ولسنج "تربية الجنس البشرى"، وجان بول سارتر "تعالى الأنا موجود"، والثمانينات فى "دراسات فلسفية" ودراساتى عن كانط، وفيورباخ، وأورتيجا إى جاسيه وفيكو وبولتمان وديبليوس. والتسعينات فى تنظير الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، "موقفنا من التراث الغربى فى "مقدمة فى علم الاستغراب" [3]. إنما كان الهم الأكبر أولا هو إكمال الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم"، القيد الأول للذات. ولم تصدر إلا

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص ٥٧-٧٠.

(٢) المثالية الترنسندنتالية (عثمان أمين، توفيق الطويل)، الوضعية المنطقية (زكى نجيب محمود)، الوجودية (عبدالرحمن بدوى، زكريا ابراهيم)، الظاهراتية (أدونيس ويقال أيضاً حنفى)، الماركسية (عبدالله العروى، الطيب تيزينى،صادق جلال العظم، حسين مروة)، البنيوية (محمد عابد الجابرى).

(٣) "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨. قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧، المؤسسة الجامعية للدراسات ١٩٩. اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١. لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، دار التنوير، بيروت ١٩٨١. جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، دار التنوير، بيروت ١٩٨١. دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، دار التنوير، بيروت ١٩٩٥. مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة الجامعية لدراسات، بيروت ١٩٩٥.

الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم"، القيد الأول للذات. ولم تصدر إلا محاولتان "من العقيدة إلى الثورة" لإعادة بناء علم أصول الدين، وقد استغرقت ثلاثة عشر عاماً ١٩٧١-١٩٨٤، و"من النقل إلى الإبداع"، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة ١٩٨٤-٢٠٠٠ (١). وقد استغرقت ستة عشر عاماً. وكم في العمر من عشرات الأعوام؟ ومازال الشوط طويلاً لإعادة بناء علم أصول الفقه في "من النص إلى الواقع"، وإعادة بناء علوم التصوف في "من الفناء إلى البقاء"، وإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في "من النقل إلى العقل" حتى تكتمل الجبهة الأولى، إعادة بناء الموروث القديم بناء على تحديات العصر. وقفزاً لهموم قصر العمر فقد بدأت العمل في الجبهة الثانية التي لم تنقطع منذ الستينات حتى الآن إنما فقط إفساح المجال للتحرر من القيد الأول لتحرر الذات العربية من أسر القديم والتخفف من ثقل القيد حتى يمكن لها أن تتحرك من عصر إلى عصر، ومن زمن إلى زمن. ونظراً لأنني قطعت نصف شوط الجبهة الأولى لذلك أمكن العودة إلى الجبهة الثانية بإعادة عرض الفلسفة الغربية من منظور لاغربي، وإعادة قراءة الآخر من منظور الأنا.

والتحول من الترجمة والشرح إلى العرض والتأليف تحول طبيعي فالحضارات باعتبارها وعياً جمعياً مثل الأفراد باعتبارهم وعياً فردياً في مسار تاريخي حضاري وفردي "من النقل إلى الإبداع" بعد أن يتم اختزان التراثين القديم والجديد في وعي الباحث. وهذا الكتاب عن "فشته فيلسوف المقاومة" بداية هذه العروض (٢).

كان التقابل بين الأنا والآخر، بين الموروث والوافد، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، بين الجبهة الأولى والجهة الثانية سمة مميزة في كل مراحل إنتاجي الفكري منذ قضايا معاصرة، الجزء الأول "في فكرنا المعاصر" دون تحديد عربي أو إسلامي، والثاني "في الفكر الغربي المعاصر". فقد كان السؤال بعد هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧ لماذا انهزمت الأنا وانتصر الآخر؟ ما أسباب الهزيمة ومقومات

---

(١) "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، دار التنوير، بيروت ١٩٨٨. "من النقل إلى الإبداع"، ار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

(٢) بعدها سيأتي: هيجل، شليرماخر، شلنج، كيركجارد، فيورباخ، شتراوس، ماركس الشاب، شترنر، باور، نيتشه، هوسرل، برجسون، مونييه، ماكس شيلر، اشبنجلر، وهم الفلاسفة الذين من خلالهم تكون الوعي الأوربي.

النصر؟ وكانت الشعارات وقتئذ "اعرف عيوب نفسك"، "اعرف قدر عدوك". واستمر هذا التقابل أيضاً فى "دراسات فلسفية"، القسم الأول عن التراث القديم، والثانى عن التراث الغربى[1]. ومازال هذا التقابل مستمراً منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣، ونهاية عصر الاستقطاب وبداية العولمة فى ١٩٩١، وظهور مفاتيح سحرية جديدة تستقطب الثقافة الوطنية مثل: التنوير، العلمانية، ثورة الاتصالات، تكنولوجيا المعلومات، العلم والتكنولوجيا بعد العلم والإيمان، المجتمع المدنى، الإدارة العليا، المرأة، حقوق الإنسان، الخصخصة واقتصاديات السوق، والعالم قرية واحدة، والثقافة العالمية.

ويتساءل الناس: متى تأتى الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع أو نظرية التفسير؟ والرد: مازالت فى إطار التكوين بعد استنفاذ الوسع فى الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" والجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، مازالت فى إطار التنظير. وقد كانت أملاً عند ابن سينا فى "الشعر المطلق" وعند ابن خلدون فى "فلسفة التاريخ". وهل يتسع العمر الانتظار حتى تكتمل الجبهتان الأولى والثانية كى تبدأ الثالثة؟

ومع ذلك يتم عرض الجبهة الثالثة حتى الآن على مستوى الخطاب الثقافى العام لجمهور المثقفين الوطنيين كما هو الحال فى "قضايا معاصرة" التى كانت شهادة على الجمهورية الأولى، و"الدين والثورة فى مصر ٩٥٢-١٩٨١" التى كانت شهادة عامة للجماهير على الجمهورية الثانية، و"هموم الفكر والوطن" التى كانت شهادة على الجمهورية الثالثة، تهدف كلها إلى "التنظير المباشر للواقع". وربما لا يتسع العمر لشهادة رابعة.

ستظل الجبهة الثالثة بعيدة المنال، ليس قبل عشر سنوات أخرى حتى تستكمل الجبهة الأولى، ويملأ فراغ الجبهة الثانية بمزيد من العرض للتراث الفلسفى الغربى، منتقلاً من مرحلة الترجمة والشرح والتلخيص والجوامع إلى مرحلة العرض. ولما ارتبطت الفلسفة الغربية بأسماء فلاسفتها، الديكارتية والاسبينوزية والكانطية والهيجلية والبرجسونية كما ارتبطت الفرق الكلامية بأسماء مؤسسيها، النظامية، الجاحظية، الأشعرية، الماتريدية، والمذاهب الفقهية: الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، وربط

---

(١) لذلك اثرت طبعة بيروت إخراجه فى جزأين منفصلين أسوة بقضايا معاصرة، الأول "فى الفكر الإسلامى المعاصر"، والثانى "فى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة"، دار التنوير، بيروت ١٩٩٥.

المستشرقين علوم الحكمة بأسماء أصحابها، إما قياساً على المذاهب الفلسفية الغربية أو بناء على صورتها فى العصر الوسيط مثل السينوية والرشدية فإنه خلال العشر سنوات القادمة سيبدأ ملأ فراغ الجهة الثانية مؤقتاً بعرض أهم فلاسفة الغرب استئنافاً لمشاريع "نوابغ الفكر الغربى" فى مقابل "أعلام العرب" والذين كونوا المفاصل الرئيسية فى تطوره والأهم بالنسبة لنا لقراءة الأنا منظور الآخر، والأكثر احتياجاً إليه مثل: فشته فيلسوف الأرض المحتلة، فيورباخ والاغتراب الدينى، ظاهريات هوسرل ونهاية الوعى الأوربى، هيجل وذروة الوعى الأوربى، شلنج ووحدة الروح والطبيعة، وبرونو باور واليسار الهيجلى، وبرجسون والإحساس بالزمان والحرية والحركة والإبداع والبطولة، ونيتشه وهدم القيم القديمة وإعادة بناء قيم جديدة، وماكس شيلر وظاهريات الحياة الخلقية وربما هيدجر الذى شغل الدنيا، هنا وهناك. عشرة "تمفصلات" رئيسية بتعبير المغاربة استعداداً لبناء شامل للجبهة الثانية "الوعى الأوربى، البنية والتكوين" فى ثلاثة أجزاء "مصادر الوعى الأوربى"، "تكوين الوعى الأوربى"، "بنية الوعى الأوربى" كما حاولت "مقدمة فى علم الاستغراب" ذلك من قبل جمعاً بين البيان التأسيسى الأول (الفصل الأول) وتطبيقه الفعلى فى المصادر (الفصل الثانى) والتكوين (الثالث والرابع والخامس والسادس) والبنية (السابع) تاركاً المصير يحدده التاريخ.

٢- كيف يمكن دراسة فشته؟

يمكن دراسة فشته بل وأى فيلسوف بطريقتين:

الأولى بناء المذهب طبقاً لبنية المذاهب الفلسفية الثلاثية طبقاً لمباحث الفلسفة العامة: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود، ونظرية القيم التى تشمل الأخلاق والسياسة والدين والجمال والقانون وكل ما يتعلق بالعلوم الإنسانية. وعيب هذه الطريقة أنها تنتقل من عمل إلى عمل وتخرج الجزء من نطاق الكل، وتقضى على الوحدة العضوية لكل عمل على حدة. وتعطى مركب مصطنعاً لا وجود له فى ذهن الدارس ولا شأن له بحياة الفيلسوف وتكوين فلسفته عبر مراحل حياته كدوافع أو بواعث وفى ظروف سياسية واجتماعية وراء كل عمل.

والثانية ترتيب أعمال الفيلسوف زمانياً ودراسة كل عمل على حدة من أجل بيان تكون المذهب تدريجياً، مرحلة فوق مرحلة، دافعاً وراء دافع، نابعاً من حياة الفرد

والجماعة قبل أن يجرده الدارسون وينظره النقاد. وهو ما فعله كيركجارد بنفسه في دراسته لنفسه وعمله [١]. وهو ما قام به الفلاسفة في نهاية مسارهم التاريخي في سيرهم الذاتية مثل أوغسطين منذ "الاعترافات" حتى "السيرة الذاتية" لرسل [٢]. وميزة هذه الطريقة هو الحفاظ على حياة الفيلسوف وسهولة فهم فلسفته ونشأتها والقياس عليها في ظروف مشابهة أو مخالفة، وتخلق الموضوع تدريجياً، والفلسفة ليست أبنية مذهبية مجردة بل تعبيراً عن حياة الفلاسفة وعصورهم. عيبها أنها قد تكون انتقائية نظراً لصعوبة الحصول على الأعمال الكاملة لكل فيلسوف. فالأمهات موجودة في كل اللغات باستثناء الدراسات الصغرى والمقالات، إلا إذا كانت هناك طبعة كاملة له، وعادة ما تكون باللغة الأصلية مثل الفلاسفة الألمان. وقد تتكرر الآراء نظراً لتكرارها في أعمال الفيلسوف نفسه مثل برجسون. فالفيلسوف له حدس رئيسي يتكرر في عدة نقاط تطبيقية وميادين مختلفة من أجل إثباته. وهي الطريقة التي فضلناها في دراسة فشته وربما في دراسة باقي الفلاسفة العشرة الذين يكونون التمفصلات الرئيسية في الوعي الأوربي.

ويتطابق هذا المنهج مع طبيعة فلسفة فشته المتطورة والتي تتخلق تدريجياً بفعل الذهن حين تضع الروح ذاتها. ليس الفكر لديه مجرد تأمل إنسان متوحد بل هو فكر ينبع من التجربة، والعمل الدؤوب لإصلاح ألمانيا قبل الهزيمة أمام نابليون وبعدها. فكل مؤلفاته تعبير عن موقف.

ولما كانت الفلسفة الغربية مشروعاً واحداً منذ "الأنا أفكر" حتى "الأنا موجود"، مشروع الذاتية الترنسندنتالية والعلاقة بين المعرفة والوجود، بين العقل والطبيعة، بين المثال والواقع، بين المجرد والعيني إلى آخر هذه الثنائيات التي عرفت بها الفلسفة الغربية والتي استرجعت ثنائيات اليونان. ومن ثم يوضع فشته في هذا الإطار الشامل، كحلقة من حلقاته، ما قبله في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وما بعده في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن هنا أتت أهمية المقارنات مع الفلاسفة الغربيين داخل الفلسفة الغربية. في حين أن المقارنات مع الحضارة الإسلامية أتت في الهوامش كأطر مرجعية للفلسفة الغربية. ولما كانت الفلسفة الحديثة هي إعادة قراءة لفلسفة العصر

---

(1) S.Kierkegaard: Point de vue explicatif de mon oeuvre, trad. Par P.H. Tisseau, chez le traducteur, Bazoges – en – Paredes (Vendee), Nantes 1940.

(٢) وهو موضوع رسالة جامعية "فلسفة السيرة الذاتية".

الوسيط بعد اكتشاف عالم الذاتية تمت الإحالة إليها باعتبارهـــا أحـد مصــادر الوعــى الأوربى، المصدر اليهودى المسيحى. ولما كانت الفلسفة الحديثة أيضاً عوداً إلى الفلســفة اليونانية، فكانط هو أفلاطون، وهيجل هو أرسطو، وديكارت هو سقراط، تمـت الإحالـة إلى الفلسفة اليونانية. ومن ثم اقتضى وضع فشته فى عصره إجراء بعـض المقارنـات داخل الفلسفة الغربية، وخارجها عندما تقضى الدلالة بذلـك، ويظـهر مسـار الوعـى الأوربى المتصل.

والفلسفة الإسلامية ليست لحظة واحـدة فـى تاريخـها، اللحظـة القديمـة، مـع الحضارتين اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً بل هى لحظات متجـددة، فى العصر الوسيط الأوربى أثناء الصليبية، وفى العصور الحديثة الغربيـة منـذ بدايـة الدولة العثمانية. وكما قرأ القدماء الفلسفات القديمة يقرأ المحدثون الفلسفات الحديثة. ولـو بُعث الكنـدى اليوم فأى رسائل يكتب؟ وإذا بُعث الفارابى فبين أى حكمتين يجمـع؟ وإذا ظهر ابن سينا فكيف يقسم الحكمة؟ وإذا بُعث ابن رشد فمن يشرح؟

وقد تم عرض فشته بناء على نشأة فلسفته وتطورها منذ كتابه الأول "نقد كل وحـى" وكتيباته الأولى حتى كتابه الأخير "نداءات إلى الأمة الألمانية" والشذرات الأخيرة بعدها.

ويمكن تقسيم كتاباته على ثلاث مراحل:

١- المرحلة الكانطية فى الثلاثينات.

٢- المرحلة الإنشائية الإنطوائية فى الأربعينات، مرحلة الرد على الرجعية.

٣- المرحلة الفلسفية المشتعلة فى الخمسينات، مرحلة النضال من أجـل التحـرر الوطنى [1].

ولم توضع نصوص الفيلسوف وسط التحليل حتى لا تقضى على أنساق الخطـاب. ويكون ذلك مدعاة للتكاسل الفكرى وجعل الدراسة مجرد شرح لنصـوص متفرقـة يتـم الاعتماد عليها كما يعتمد العاجز على السير على "عكازين". إنمـا توضـع النصـوص أسفل الصفحة مع الهوامش كشواهد خارجية علـى صـدق التحليـل ومصـدره الأول. والأفضل إعادة التعبير عن النص بطريق التعليق والشرح والتلخيص كما فعـل القدمـاء

---

(١) وهى نفس قسمة كزافييه ليون فى كتابه الضخم "فشته، حياته وعصره".

نظراً لاختلاف الدلالات من حيث الأهمية من نص إلى نص، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى.

إن الدراسة العلمية الكاملة لا تكون إلا بالنصوص الأصلية باللغة الألمانية وفى طبعاتها الكاملة لمؤلفات فشته. وهى متاحة ومتوافرة فى المكتبات الأجنبية العامة وفى دور النشر. ونحن مازلنا فى العالم العربى نؤسس ونبنى منذ قرنين عن طريق الترجمات للنصوص الألمانية إلى الإنجليزية والفرنسية باستثناء القليل. ولم يقلل ذلك من شأن القدماء وتأسيس الفلسفة ابتداء من الترجمات عن اليونانية إلى العربية مباشرة أو عن السريانية. ولا ضير من الجمع بين الاثنين، الاعتماد على الترجمات وفى نفس الوقت العودة إلى النصوص الأصلية لضبط المصطلحات. وقد يأتى جيل قادر على العودة إلى النصوص الأصلية فى لغاتها الأولى حتى يبدأ تأسيس جديد للفلسفة الغربية فى وعينا العربى. إنما هى مراحل تتعاقب عليها الأجيال.

وتبرز أهمية منهج تحليل المضمون لمعرفة اتجاهات النص أى بواعث الفكر ودوافعه. فالفلسفة هى مجموعة من البواعث والاتجاهات والمقاصد الحضارية وكما

فعل كاسيرز فى دراسته عن "فلسفة عصر النهضة". ميزته أنه يعطى البراهين اليقينية على صدق الأحكام وصلابتها ودقتها. ويكشف عن تكوين النص باعتباره تراكما فلسفياً. فالمذاهب ليست أنساقاً مغلقة بل هى تيارات متفاعلة من الفلسفات السابقة عليها. لذلك تذكر أسماء الأعلام والمذاهب مؤشرات على المقاصد حتى ولو قلل ذلك من العرض النظرى المجرد كما هو الحال فى الخطاب الميتافيزيقى الخالص الذى يتعامل مع الموضوعات الفلسفية خارج التاريخ التى لا أصحاب لها وتعبيراً عن بنية العقل وحده.

ويكون التحليل على ثلاثة مستويات:

أ- عرض أفكار الفيلسوف بطريقة العبارات الشارحة مع الحد الأدنى للتدخل وعلى نحو "موضوعى" خالص بالرغم من استحالة ذلك. فكل نص له بؤرة يتم التوجه إليها وشد الأطراف حولها. كل نص هو قصد يتم الاتجاه نحوه كما يتجه القصد نحو موضوعه. هنا يتحدث الفيلسوف عن نفسه ولكن على لسان الباحث. فمن لا يعرف يعرف. ومن يعرف يتذكر ويراجع معرفته. وهو أسلوب العرض القديم الذى اتبعه

الحكماء مثل الفارابى فى "الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب "ما بعد الطبيعة" الذى لم يفهمه ابن سينا بالرغم من قراءته أربعين مرة. ولم يتم ذلك له إلا بفضل عرض الفارابى. قد يطول أو يقصر ولكنه ضرورى. قد يكون نقلاً أو إبداعاً ولكنه التأسيس الأول الذى يسبق كل قراءة ثالثة. قد يكون مملاً لو كان عرضاً بلا هدف، وبلا إعداد للمستويين التاليين. وقد يكون مادة علمية بلا توظيف كما هو الحال فى عديد من الدراسات حول "توابع الفكر الغربى" أو حول المذاهب الغربية وتاريخ الفلسفة الغربية لاستعمالها فى الجامعات "كتباً مقررة"، نقلاً للمعلومات من مصدر إلى مصدر دون موقف أو رأى. ينساها الأستاذ بمجرد كتابتها وأخذ أجرها وينساها الطالب بمجرد أداء الامتحان فيها.

ب- تحليل النص وتفصيصه، واكتشاف دوافعه واتجاهاته ومقاصده، مصادره وطرق استدلاله ونتائجه اعتماداً على تحليل المضمون. وعادة ما تكون هناك ثلاثة اتجاهات:

١- موقف الفيلسوف من العقلانية، والخط الصاعد من الوعى الأوربى فى بدايته عند ديكارت "أنا أفكر" واسبينوزا ومالبرانش وليبنتز وفى صياغته الثانية فى الفلسفة النقدية عن كانط.

٢- رد فعل الفيلسوف من التجريبية والخط النازل من الوعى الأوربى فى بدايته عند بيكون فى "الآلة الجديدة" أو "المنطق الجديد" والتيار التجريبى كله عند لوك وهوبز وهيوم وصياغته الثانية فى الوضعية التجريبية أو النفسية أو الاجتماعية أو المنطقية.

٣- محاولة الفيلسوف تجاوز هذين المسارين، الصاعد والنازل إلى موقف ثالث يجمع بين الاثنين أو يرفض الاثنين ليشق طريقاً ثالثاً فى فلسفات الحياة أو الوجود أو الوعى. ويعطى بؤرة جديدة كنقطة بداية جذرية.

فإذا ما كثرت الإحالات قل العرض النظرى للنص وكان المذهب الجديد أقرب إلى مراجعة مذاهب القدماء والتفاعل معها والقراءة لها. وإذا قلت زاد العرض النظرى وأصبح الفيلسوف صامتاً عن مصادره مثل هيجل فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" وابن سينا فى موسوعاته الثلاث. وأصبح المحك هو بنية العقل المطابق لبنية الموضوع

وطرق البرهان. يصبح الموضوع هو الذى يكشف عن نفسه، ويصبح العقل هو الذى يتموضع خارجه.

جـ- تجاوز النص بعد قراءته ونقله من مستوى حضارته التى نشأ فيها إلى حضارات أخرى لإكمال النص والحكم عليه وإعادة التوازن إليه. هنا يكون الباحث مثل الفيلسوف، عقلاً بعقل، وموقفاً بموقف، يتحاوران. ويكونان فى حاجة إلى باحث ثالث يدرس النصين معاً، النص الأول والنص الثانى لمعرفة مدى التشابه والاختلاف بين النصين والموقفين. هكذا فعل كانط مع ابن رشد بإدخاله فى تاريخ العقل فى "نقد العقل النظرى". وهكذا فعل إقبال مع تاريخ الفلسفة الغربية كله فى "تجديد الفكر الدينى فى الإسلام".

ولا توجد حدود فاصلة كيفاً أو كماً بين هذه المستويات الثلاثة. فهى تحليل واحد متصل بداية بالتأسيس عن طريق العرض، وبيان التكوين عن طريق التحليل ثم النقل من حضارة إلى حضارة أخرى عن طريق إعادة القراءة [١]. وبالتالى يكون السؤال هل أكتب عن فشته الألمانى أم عن فشته العربى، فشته التاريخى أم فشته "الحنفى"، فشته فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الأوربى أم فشته فى أوائل القرن الخامس عشر الهجرى؟ وقد تم ذلك من قبل مع اسبينوزا ولسنج وسارتر فى العصور الحديثة، وأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى فى العصور الوسطى. ونحن فى مرحلة الترجمة والشرح قبل العرض الكلى وكان العرض الجزئى قد تم من قبل [٢].

وقد اعتمدنا على الترجمات الفرنسية والإنجليزية المتاحة لأمهات أعمال فشته ومراجعة مصطلحاته وعباراتها على الألمانية. وربما يأتى جيل آخر قادر على دراسة الأعمال الكاملة لفشته باللغة الألمانية. ويمكن من القدر المتاح إصدار أحكام على فشته وإعادة بناء فلسفته على نحو كامل ومازالت بعض الأعمال غير المنشورة لفشته، ولكنها

---

(١) وهذا ما طبقناه فى رسالتنا "مناهج التفسير" بنقل نص علم أصول الفقه القديم إلى مستوى فلسفة الشعور، وسميناه وقتئذ Les méthodes d'Exégèse. pp. Lxxix – Clxxix Transposition.

(٢) العرض الجزئى فى دراستنا عن "الدين فى حدود العقل وحده" و"الصراع بين الكليات الجامعية" لكانط، "محاضرات فى فلسفة الدين لهيجل"، "الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية"لهوسرل، "واحتضار المسيحية" لأونامونو، "ونيتشه والمسيحية" لياسبرز، "والعقل والثورة"، و"الفلسفة والثورة" لماركوز، و"العلوم الجديدة" لفيكو و"ثورة الجماهير" لأورتيجا إى جاسيه.

لا تؤثر فى القدرة على الحكم على المذهب (١).

وبالرغم من أهمية الدراسات الثانوية مثل "نظرية العلم عند فشته" لجيرو أو "الأخلاق العيانية عند فشته "لجورفتش أو "فشته وعصره" لاكزافييه ليون، إلا أن الاعتماد على المصادر الأصلية، مؤلفات فشته ذاتها أفضل بكثير لأنها هى المادة الأولى للتحليل والتى تخضع للعرض والتحليل والقراءة وإعادة البناء والتأويل فى حضارة أخرى. الخطأ فيها احتمال واحد لو كان هناك خطا فى الفلسفة. هو النص الخام الذى يمكن التعامل معه مباشرة دون وسيط. فى حين أن الخطأ فى الدراسات الثانوية مرتان، خطأ الدارس الأول فى فهم النص وخطأ الدارس الثانى فى فهم النص الثانى. هذا بالإضافة إلى أنه من الأفضل مضغ اللقمة مباشرة من مضغ لقمة ممضوغة من فم آخر (٢). وكل دارس له منظور وهدف مخالف للدارس الآخر. واعتماد دراسة على أخرى تضارب فى الأهداف والمقاصد فيضيع النص الأصلى فى معارك التفاسير. فالدراسة الثانوية موضوع دراسة وليست دراسة لموضوع كم هو الحال فى الاستشراق (٣).

ليس المهم كثرة المراجع والاعتماد على الدراسات الثانوية بل قراءة المصادر نفسها فى اتصال مباشر. فهناك فرق بين المعلومات المنقولة والعلم المعاش، والإدعاء والصدق، والتعالم والتواضع (٤).

ولا يوجد مفكر اتصل بفشته إلا وغير حياته. فقد كتب كزافييه ليون كتابه الضخم "فشته وعصره" من جزئين يتجاوزان الألف ومائة صفحة بعد أن ترجم كتابا صغيرا عن "حياة فشته". واستغرق فى تأليفه ثلاثة عشر عاما معتمدا على مخطوطات فى المكتبة الملكية ببرلين صرح له بها حفيد فشته. وكتب قبل ذلك أيضا باثنتى عشر عاما كتابا عن "فلسفة فشته". رقى هذا الكتاب الضخم يتحدث عن تكوينه الفلسفى فى ثلاث مراحل:

---

(١) وذلك مثل ". Eigne meditationen uber Elementar Philosophie/ Praktische Concerning the concept of the Wissenschaftslehre, Editon's preface. Fichte: Early Philosophical Writings p.87, XL,II, 2, pp.295.

(2) Gerault: La Théorie de science chez Fichte, Aubier, Paris. Xavier Léon: Fichte, et son Temps, A.Colin, Paris 2, vol., Paris 1954.

(٣) انظر نقدنا للدراسات الثانوية فى "من النقل إلى الإبداع"، المجلد الأول: النقل. جـ١ التدوين، المقدمة ص٧١-٧٦.

(٤) من أهم الدراسات G. Gurwitch Fichtes System des Knokreten Ethik, Mohr, 1924

أ-تأسيس نظرية العلم والتنبؤ بها (١٧٦٢-١٧٩٩).

ب-الصراع ضد روح الرجعية (١٧٩٩-١٨٠٦).

جـ-الصراع من أجل التحرر الوطنى (١٨٠٦-١٨١٣).

ويمتاز هذا السفر الضخم بأنه يضع فشته فى عصره وبيئتـه وأقرانـه ومعاركـه وصراعاته. بل وتشويه عصره لفلسفته وصياغاته وسخريته منها. حياته مع فكره بل مـع إسهاب فى التفصيلات لمزيد من التعرف على تكوين نصوص فشته وربما تكون خـارج الموضوع. كما أنه يمتاز بترجمة عديد من النصوص مـن مؤلفـات فشـته المنشـورة ومخطوطاته غير المنشورة مما يساعد على مزيد من التعرف علـى نصـوص فشـته. ويضيف عناوين جانبية لمزيد من التوضيح.

وقد انتهى كزافييه ليون من الجزء الأول فى ١٩١٣ وبدأ طباعته فى ١٩١٤. ثـم اندلعت الحرب وكأن فشته لا يكتشف إلا فى لحظات الهزائم التى تمر بـها الأمـم. ثـم تركه المؤلف وانخرط فى المقاومة ثم رجع إليه من جديد. وانتهى من الجزء الأول فـى ١٩٢٢، والثانى بجزئيه فى ١٩٢٤. وكانت الغاية استفادة فرنسا من نموذج من فلسـفات المقاومة، مقاومة فرنسا لألمانيا بعد أن كانت قد كتبت لمقاومة ألمانيا لفرنسا [١].

وهذه أول دراسة كاملة على فشته فى اللغة العربية بعد تناوله أستاذنا عثمان أميـن فى "رواد المثالية الألمانية" [٢]، مع ديكارت وكانط ومركزاً على سـيرته ونمـط فكـره ومثالية العمل والنداءات وأثرها معتمداً على كزافييه ليون مرتين، و"المذاهب السياسـية" لفكتور باش مرة واحدة. ولا يحيل إلى أعمال فشته إلا إلى مقال مـن مقـالات الشـباب "المبادئ الأساسية للحق الطبيعى" دون رؤيته ودون إحالة إلى "نظرية العلم" أو "النداءات".

ولم يترجم من أعمال فشته إلى اللغة العربية إلا "غاية الإنسان" مع دراسـة أيضـاً

---

(1) Xavier Léon: Fichte et son temps, avec nombreax documents inédits, Etablisement et Prediation de la Doctrine de la Science, la vie de Fichte jusq'au départ d'Iena (1762-1799) Librairie Armand Colin, T.I, Paris 1954. T,II, 1[iere] partie, Fichte à Berlin 1799-1813, Lutte contre l'esprit de la Réaction (1799-1806), 1958, 2[iere] partie, la lutte pour l'affranchisement national (1806-1813), 1959.

(٢) عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧، ص٢٧٥-٣٢٣.

عن حياة فشته وبيئته وأصول مذهبه [1]. فقد انشغل الأساتذة بديكارت أكثر من الديكارتين، وبكانط أكثر من الكنطيين. فمؤسس المذهب أكثر إغراء من أتباعه. وهناك إشارات عابرة إلى فشته فى كتب تاريخ الفلسفة العامة المؤلفة أو المترجمة أو فى المقدمات لعلم الأخلاق أو فى المداخل إلى الفلسفة العامة باعتباره من أنصار المثالية الأخلاقية [2]. كما تمت الإحالة إليه كأحد لحظات تكوين الوعى الأوربى فى "مقدمة فى علم الاستغراب" [3].

وقد اعتمدنا على الأسلوب البسيط الواضح الشعبى الثقافى العام وليس الأسلوب "المتفيقه" الذى يغلب أحياناً على "نظرية العلم"، أسلوب الكتب الشعبية لفشته وليس أسلوب الكتب العلمية. لذلك فإن "فشته فيلسوف المقاومة" للخاصة وللعامة على حد سواء للمتخصصين وللمثقفين.

وتبويب الكتاب طبقاً للأعمال الرئيسية لفشته ولمراحل فلسفته وليس طبقاً لبنية نظرية مجردة مصطنعة للمذهب. وتضم هذه الأعمال العشرة الكبرى أعمالاً أخرى صغرى قبلها أو بعدها فى نفس الموضوع. والتسلسل الزمانى ليس على الإطلاق وإلا تم الوقوع فى النزعة التاريخية الوضعية. إذ يخضع التاريخ للبنية، والزمان للموضوع، وبلغة البنيويين التعاقب محكوم بالتزامن [4].

ويمكن عرض أعمال فشته فى خمسة أبواب، وكل باب فى فصلين على النحو الآتى:

الباب الأول: الدين والثورة. ويعرض أهم عملين مبكرين لفشته فى الدين والثورة.

الفصل الأول: نقد الوحى. ويتضمن عرض "نقد كل وحى" (١٧٩١). أو منطق الوحى أو نظرية التفسير التى تعتمد على القانون الخلقى ونقد العقل العملى.

---

(١) فوقية حسين محمود: فشته وغاية الإنسان. دراسة وترجمة د.فوقية حسين محمود، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة.

توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشاتها وتطورها. ط٣. دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦.

(٣) مقدمة فى علم الاستغراب، ص٣٣٧-٣٣٩.

(٤) التعاقب Diachronism، التزامن Synchronism.

الفصل الثانى: شرعية الثورة. ويتضمن "اعتبارات تهدف إلـــى تصحيـــح أحكـــام الجمهور على الثورة الفرنسية" (١٧٩١). والدفاع عنها ضد مهاجميها من النبلاء. ومـــن الوحى والسياسة، العقيدة والثورة، تنشأ نظرية العلم.

الباب الثانى: نظرية العلم. وهى الأساس النظرى الرئيسى لمذهب فشته.

الفصل الأول: التكوين والمصادر (١٧٩٢-١٧٩٤). ويشمل تحليل الكتابات الأولـــى التى ساهمت فى تكوين نظرية العلم منها "الحرف والـــروح"، والبحـــث عـــن الحقيقـــة، واللغة، ومفهوم نظرية العلم، وخصائصها، وهى ما تسمى أعمال الشباب.

الفصل الثانى: البنية والتطور (١٧٩٤-١٧٩٧). ويعرض بنية نظرية العلـــم بعـــد تكوينها فى صياغاتها الكاملة بالرغم من تعثر تعبيراتها وغموض منطقها من فشـــته فـــى وضعها فى نسق رياضى قبل أن يبدأ تطبيقاتها العملية فى القـــانون والأخـــلاق والديـــن والاقتصاد والسياسة.

الباث الثالث: تطبيقات نظرية العلم فى القانون والأخلاق.

الفصل الأول: علم الحقوق (١٧٩٦). ويتضمن عرض فلســـفة القـــانون، الحقـــوق والواجبات، ويعادل "أصول لفلسفة الحق" لهيجل.

الفصل الثانى: علم الأخلاق (١٧٩٨)، وهو التطبيق الثانى لنظرية العلـــم ويعـــادل "نقد العقل العملى" لكانط.

الباب الرابع: الصراع ضد الرجعية والرأسمالية فى الدين والاقتصاد.

الفصل الأول: غاية الإنسان (١٧٩٩). ويعرض نظرية الإيمان والاعتقـــاد والشـــك والمعرفة بعد اتهامه بالإلحاد.

الفصل الثانى: الدولـــة التجاريـــة المغلقـــة (١٨٠٠). ويعـــرض تصـــور الدولـــة وسيطرتها على وسائل الإنتاج وتأسيس القطاع العام، وتحديد الأسعار، وتوزيـــع الدخـــل بما يحقق العدالة الاجتماعية لمواجهة الاحتلال.

الباب الخامس: الصراع من أجل التحرر الوطنى. ويتضمن مناهضة الرجعيـــة الدينيـــة وسلطات الاحتلال.

الفصل الأول: الحياة السعيدة (١٨٠٦). ويعرض نظرية التصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية ونظرية السعادة.

الفصل الثانى: نداءات إلى الأمة الألمانية (١٨٠٨). ويعرض كيفية تحرير ألمانيا من احتلال نابليون ومخاطبة ألمانيا الروحية المثالية، روح ألمانيا الخالدة وليس ألمانيا، الدولة المهزومة.

٣- حياته وعصره وكتاباته الأولى.

بالرغم من أن البداية بالكتابة عن الفيلسوف بحياته وعصره وأعماله مدخل تقليدى إلا أنه مفيد فى وضع الإطار الفكرى العام قبل عرض مؤلفاته التكوينية التى تعبر عن نظرياته الرئيسية دون أن يصبح غاية فى ذاته، مجرد معلومات تاريخية لا وصلة لها بالبناء النظرى للفيلسوف وتطوره. ولما كان عمل الفيلسوف جزءاً من سيرته وكانت سيرته منبع عمله فإن هذا الإطار يكون أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى الظروف السياسية والاجتماعية التى عاش فيها الفيلسوف. لا تكوّن فصلاً بذاتها بل مجرد مدخل وكجزء من المقدمة. الإبداع فيها قليل، والنقل فيها أكثر إلا إذا كانت السيرة تحليلاً نفسياً للفيلسوف تتبنؤ بأعماله منذ طفولته وتربيته والأحداث التى مرت به. وهى بالضرورة انتقائية غير كاملة. تكفى كمدخل طبيعى جزئى وإن لم تكف كإطار نظرى كلى.

أ-أسرته. ينحدر فشته من عائلة وطنية. إذ شارك أبو جده فى الحرب التى قادها جوستاف أدولف لتحرير البرجوازيين فى ليبزج عام ١٦٣١ ونقده لهم بقوله "أنتم لا تتحدثوا إلا عن أسواقكم ولا تتحدثوا عن الشعور بالحرية" [١]. فى هذه الحرب وقع صف ضابط من هذا الجيش الطاهر جريحاً اسمه فشته الذى سيصبح بعد خمسين عاماً علماً من أعلام الفكر الحر دفاعاً عن الوطن الألمانى. وجده الأهالى البروتستانت الذين فروا من السيطرة الكاثوليكية بين من سقطوا فى حرب التحرير. وأخذه أحد الأتقياء الذى كان يختفى فى منزله إخوته فى الدين المضطهدين، واعتنى به، وأنقذه من الموت. واعترافاً بالجميل تزوج فشته الجد ابنة منقذه الذى فقد أبناءه فى الحروب الدينية. وأصبح وارثه الوحيد، ورأس عائلة كبيرة تشتت فى ربوع ألمانيا. بقى أحدهم فى القرية

(١) جوستاف – أدولف Gustave – Adolphe.

وامتلك حقلاً ومنزل الأجداد. وكان غزالاً. وهو جد الفيلسوف.

أنجب ابناً سماه كرستيان وأراد أن يجعلـه تـاجراً كبـيراً. أرسـله إلـى القريـة المجاورة لتعلم صناعة "الشرائط". فحاز على ثقة معلمه وأحب ابنتـه. وخشـى المعلـم زواج ابنته من أحد البسطاء العاملين لديه. ولما أصر الحبيبان على الارتباط وافق المعلـم بشرط ترك المدينة. وعاد كرستيان إلى قريته، وبنى منزلاً من مهر زوجته. وهـذا هـو أب الفيلسوف.

وأنجب أول طفل فى ١٩ مايو ١٧٦٢ اسماه جوهان جوتليب شبيهاً بأمـه. وورث منها شخصيتها، روح متدينة، قلب مشتعل، غرور واضـح، إرادة حديديـة، صرخـات غضب، مقاومة عنيدة لأوامر الوالدين حتى سماه الأطفال "الشلق المكسح". وكـان لـه خمسة إخوة، وأخت واحدة ولكنه عاش منعزلاً مفضلاً صمت أحلام اليقظة. يتجول فـى الحقول فى الليل، هائماً بخياله الشريد. ويعود إلى المنزل ليقابل راعى الغنم فيصبح فيمـا بعد راعى الشعوب مثل الأنبياء. كان على اتصال بأشياء أثارت تفكيره مثـل الطبيعـة، رشده الأول مثل شلنج وهوسرل وهيدجر. كان معلمه الأول أبواه الذين كان يكـن لـهما عاطفة خاصة بعد أن جعلت أمه العنيدة حياته صعبة. وكان فـى حاجـة إلـى طيبتـها وصبرها حتى تتحمله. وفى هذه السن المبكرة أدرك فشته ما كان يعانيه والده من أمـه، الرقة مع الخشونة، الهدوء مع الحدة. كانت علاقته بأمـه تقـوم علـى الخشـية. وأراد الحصول عليها عندما أرادت أن تفرض عليه مهنة لا يريدهـا. عـارض إرادة بـإرادة. ونتيجة للصداقة بين فشته وأبيه أصبح أبوه معلمه الأول. علمه آيات الإنجيـل والأغـانى والأساطير الوطنية. وكان الابن يسرح بخياله عندمـا يسـمع مـن أبيـه هـذه الآيـات والأقاصص والحكايات الشعبية.

وكانت العادة أن تدفع العائلات إلى الرهبنة أنجب أبنائها. ونظراً لإيمان أسرة فشـته الشديد وتقواها أراد الوالدان أن يسلك فشته سلك الرهبنة ويصبح قساً كأشـرف مهنـة وأنبل رسالة بعد أن رأوا فيه استعداداً لذلك، وحفظ "الموعظة على الجبل" ظهراً عـن قلب يبشر بها فى القرية كما أنهى حياته بنداءات الأمة الألمانية. وكـان يبـارك الطعـام ويقرأ الصلوات على المائدة.

وعندما بلغ السابعة من عمره بدأ شعوره يتضح ويتبلور. كافأه أبوه على اجتـهاده

بكتاب "التاريخ الشعبى لزيجفريد ذى القرنين"، أول كتاب يقرؤه بعد الكتاب المقدس. حفظ منه الأغانى الوطنية التى اعتمد عليها فاجنر أيضاً فى موضوعات أوبرتاته، يقرؤها صباحاً مساء. أصبح الكتاب لا يفارقه، صديقه الأوحد، يحلم به، ويتخيل أبطاله حتى أنه ترك دروسه مما أدى إلى عتاب والده له وعقابه. فأبت نفسه وقرر التخلص من الكتاب. فذهب إلى غدير بجوار المنزل ورمى به فى الماء مع ذكرياته، وحمله الماء بعيداً عنه. شعر بألم شديد والنصر فى آن واحد ترويضاً لنفسه وسيطرة عليها بإرادته. ومع ذلك لم يستطع مقاومة النحيب أمام والده وعاقبه على ضياع الكتاب. نال فشته سلامه الداخلى وعاد إلى دراسته. فاشترى له والده نسخة أخرى مكافأة له. ورفض فشته العودة إليه وأهداه إلى أخيه.

وجد فشته صدى فى نفسه لآيات الإنجيل، وأنها مصدر الحياة. وكان يعيش على الوعظ، ويستعيد "الموعظة على الجبل". وأقنعه القس بها وردها أمامه وكأن المثالية الألمانية بدأت تبزغ فى نفسه من "الموعظة على الجبل" تلقائياً قبل كانط. اشتهر فشته بذلك. وفى يوم ما أراد أحد النبلاء سماع أحد الوعاظ المشهورين الذى وصل متأخراً. فأوصوه بحارس الأبقار، الطفل المعجز. أتى الطفل وبيده باقة ورد. كان خجولاً فى البداية، خائفاً. ثم انطلق بعد ذلك، وأخذ نبرة الخطيب تدريجياً وكأنه كان تحت سلطان الإلهام. نسى طفولته، وردد المواعظ. بعدها قرر البارون ميلتيز تبنيه والتعهد بتربيته. ووافقت الأسرة حرصاً على تعليم ابنها وتأمين مستقبله وبعد أن ناشدها البارون ولجأ إلى ضميرها وحسها ومسئوليتها. ذهب فشته مع البارون بلا حماس خاصة بعد فراق والده وصديقه، ولكن رغبته فى العلم وحرصه على حريته جعلته يقبل حياته الجديدة. وبعد أن وصل القصر وعاش بين الغرباء وانعزل عنهم أصبح شيئاً فشيئاً أحد أفراد العائلة [1].

ب-تكوينه العقلى. أرسله البارون إلى قس القرية المجاورة. كان يحب الأطفال واتخذه ابناً بالتبنى. وكان معلماً له خمس سنوات من السابعة حتى الثانية عشر. ثم أرسله إلى مدرسة داخلية فى أدنى فصل عام ١٧٧٤. وكان قد توفى البارون قبل ذلك بأربعة أشهر. وأوحى بتعليم فشته أحد الأصدقاء، والدنوفاليس، فى المدرسة الداخلية

(1) Ibid., pp. 31-34.

حتى الجامعة. عاش فشته فى المدرسة حياة مفعومة بالآلام لشخصيته المنطوية. وحكم عليه مدرسوه بأنه طفل لا يمكن احتماله، لا يعرف تصورات العقل. ينام على الأرض ويتدحرج على السلم دون خوف من عقاب. لم يتحمل فشته حياة المدارس الداخلية، النظام والمواعيد وكأنه فى معسكر. ولك يكن المستوى الخلقى على ما يرام. لانتشار العنف والكذب والكراهية والنفاق والجبن. ناله كثير من المضايقات من شريكه فى الحجرة الأكبر منه سنا. ضبطه الناظر وهو يضرب الكتب بيديه ويوقعها على الأرض ليتعلم كيف يضرب عندما يكبر لأن زميله يفعل به نفس الشيء الآن ولا يستطيع الرد عليه.

لم يفقد فشته شيئا من شخصيته البازغة، واحترام نفسه ونزاهته ومقاومته للظلم مستشهدا ببيت من شعر هوراس كاتباه إياه على أول صفحته من كتبه وكراساته. كان متقدما فى دراسته ولكنه كتب إلى والده يعيب على المدرسة إجبار تلاميذ الفصول الابتدائية إحضار الماء فى جرار لتلاميذ الفصول الثانوية، وسرقته الجرار الفارغ. ولما زادت مظاهر التعسف من التلاميذ الكبار وعدم استطاعة فشته الكذب والتحايل لم يستطع تحمل هذه العبودية وأراد التحرر منها. قرأ مغامرات روبنسون كروزو، وأراد مثله العثور على جزيرة يعيش فيها كرجل شريف. وقرر الذهاب إلى همبورج سيرا على الأقدام. ودرس الطريق على الخريطة ليغادر المدرسة احتجاجا على مظاهر التعسف والظلم. ذهب إلى أحد كبار المعلمين أولا وأنذره بإيقاف هذه المعاملة السيئة فضحك منه المعلمون ولكموه فى وجهه. فخرج فشته من المدرسة لاسترداد حريته. ولم يجعله إيمانه بالله خائفا على مستقبله. صلى أولا فسمع صوت الضمير يطالبه بالعودة، والتخلى عن حريته باسم الواجب وكأنه كان كانطيا بالسليقة قبل أن يصبح كانطيا بالقراءة. فقد الحماس للهرب وعاد. وفى طريق العودة أمسك به تلميذ آخر كان يتعقبه وقاده إلى الناظر. لم ينكر فشته هروبه وشرح السبب، خيبة أمله وضيقه وثورة ضميره وطالب بتوقيع العقاب عليه. فغفر له الناظر محاولة الهروب وعفى عنه بعد تأثره من شجاعته وصراحته، وحظاه بعناية خاصة. وغير له زميل الحجرة بزميل آخر أكثر إنسانية. فأصبح صديقا له. وأكب على الدراسة. وأمضى وقتا سعيدا يقرأ على نور الفجر بعد غلق أنوار المدرسة. ونجح فى كل المقررات، ونال شهادة إتمام الدراسة الثانوية

عام ١٧٧٩ [١].

جـ- الأثر الحاسم للسنج. تأثر فشته أثناء وجوده في المدرسة الداخلية بكلوبشتوك الشاعر الشعبي ولسنج فيلسوف التنوير. تميز كلوبشتوك بتقواه وعاطفيته وأثر على روح فشته النقية المتحمسة. أثارت مجموعة أشعاره "الخلاص" التي وصفها جوته بأنها تعبير عن المثالية الشعبية الدينية والإلهام المسيحي الذي يملؤ القلوب وحماس الشعب الألماني. وكان فشته يبكي كلما قرأ الأشعار [٢].

كان لسنج هو الأكثر أثراً على فشته. فقد نقد فلسفة الدين المسطحة الساذجة، مذهب التأليه الطبيعي الذي أسسه مفكروا إنجلترا وفلاسفة فرنسا، أنصار التنوير الذين انتهوا أيضاً إلى الشك. يعادون الدين، ويعتمدون على العقل وحرية الفكر للتحرر من السلطة الدينية واللاهوت العقائدي بالرغم من بقاء الفكر دينياً. انتشر هذا الدين العقلي عدو الخرافة والتعصب في القرن الثامن عشر عند ممثلي التنوير، مندلسون، وجراف، نيقولاي، كانط [٣]. أفقر التنوير المسيحية، وسلخها من عقائدها. شعر لسنج وهو أيضاً أحد دعاة التنوير بذلك فقطع صلته بالعقلانية السطحية التي لم تقم بدور التحرر بل العبودية لوثنية الوقائع، ولعبادة الاستدلال الصوري، ولإقامة أيديولوجية مادية ضد أي عمق روحي، وتفرغ المسيحية بحجة العقلانية، والاشمئزاز من الزمن ومن كل حقيقة وفضيلة. وفي نفس الوقت لم يتخل عن الفكر الحر، وتمسك بالدين باسم الفكر الحر. وعارض القساوسة الجدد الذين كانوا لا يعرفون من اللاهوت الكثير، ولم يصلوا بعد إلى مستوى الفلاسفة. وتحت ذريعة أنهم يريدون أن يكونوا مسيحيين عقلانيين يخرجون عن العقل. والمذهب الديني الذي يضعونه بدل القديم مجرد إعادة ترقيع لملابس قديمة. وللدفاع عن روح المسيحية الحقة ضد الحرفية الأرثوذوكية والعقلية المسطحة المجدبة. نشر لسنج بعد تعيينه أميناً عاماً لمكتبة فولفنبتل "مساهمة في التاريخ والأدب" ناشراً بعض نفائسه مثل رسالة حول "تحول الجوهر" لبرانجيه التوري الذي تمت إدانته بسببها، ومخطوط ليبنتز عن "العقاب الأبدي وعقيدة التثليث"، وشذرات مؤلف مجهول أثار

---

(1) XL. I. p. 34-36.

(٢) كلوبشتوك Klopshtock، الخلاص Messiads.

(3) Mendelsohn. Grave. Nicolai. Kant.

صراعاً بين لسنج وجوتز أثار انتباه الجميع [1].

ثم نشر لسنج عام ١٧٧٤ "التسامح الواجب نحو المؤلهة" يشكو من سوء معاملة أنصار التأليه الطبيعي بالرغم من اعتمادهم على العقل والمعاملة الحسنة لليهود والأتراك أي المسلمين والهراطقة والمتعصبين والوثنيين لأنهم لا يخلون من الإيمان. ثم نشر خمس شذرات أخرى عام ١٧٧٧[2]. الأولى "الشك في العقل من أعلى المنبر" يعبر فيه لسنج عن دهشته لهذا التناقض الغريب عند أناس يستعملون العقل لهدم العقل، ناسين أن المسيح معلمهم قد بشر بدين عقلي دون أن يعرف تعاليم بولس. والثانية "استحالة وحي يؤمن به كل الناس على نحو عقلي" ينقد فيها لسنج الروايات، السند أو المتن، من عصور عديدة تنقل وحياً من بعض الأصفياء، ويبين صعوبة التمييز بين الوحي الصحيح والوحي المنتحل، وصعوبة البرهنة على ضرورة الوحي، وقدرة الإنسان على الحصول عليه. والثالثة قصة "عبور الإسرائيليين البحر الأحمر" ويعتبرها لسنج خيالية مختلقة من أساسها. والرابعة "في أن أسفار العهد القديم لم تدون للوحي بدين". ودليل لسنج على ذلك أنها تخلو من عقيدة خلود الروح والمعاد. والخامسة "في رواية البعث"، ويشك لسنج في هذه الروايات مبيناً تناقضات الأناجيل الأربعة، ويثبت فيها أن تلاميذ المسيح قد سرقوا جثته واختلقوا رواية متى لإبعاد الشبهة عنهم [3].

شرح لسنج باختصار هذه الشذرات، مبينا فكر مؤلفيها، فناقل الكفر ليس بكافر، ومبدياً بعض التحفظات عليها. كانت كلها موجهة ضد الدين الرسمي داعياً إياه لنقد النصوص بنور العقل من أجل التمييز بين "الروح والحرف"، وهو عنوان أحد مؤلفات فشته المبكرة، بين الكتاب المقدس والدين ومبيناً أن المسيحية كانت لها سلطتها على

---

(١) مساهمة في التاريخ والأدب Contribution à l'historie et à Littérature، تحول الجوهر - Trans substantiation، بيرانجيه الثوري Béranger de Tours XL, I, pp. 37-41

(2) De la Tolérance qu'il faut accorder aux Deistes.

انظر أيضاً ترجمتنا: لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٠٧-٣٢٢.

(3) a-Le discrédit jeté sur la raison du haut de la chairee.

b- L'impossibilité d'une révélation à la quelle tous les hommes puissent ajouter foi d'une manire rationnelle.

c- Le passage de la mer rouge par les Israelites.

d-Que les livres de l'Aucien Testament n'ont par été ecrits pour révéler une religion.

e- Sur l'histoire de la resurrection.

النفوس قبل تدوين الأناجيل والحواريين وقبل تقنين الكنيسة للكتب المقدسة وهو ما سماه بولتمان فيما بعد "المسيحية البدائية"، أن الإيمان وجد قبل النص ولم يخرج منه، وأن النص تعبير عن الإيمان السابق عليه. الحقائق الداخلية للدين مستقلة عن التراث المكتوب كما عبر عن ذلك اسبينوزا أيضاً فى التفرقة بين العهد المطبوع والعهد المكتوب[1]. والعلم بهذه الحقائق الداخلية دون الرجوع إلى النصوص المدونة، كما فعل مؤلف الشذرات، يكفى فى الإيمان بالمسيحية ضد مدعى الدين الرسمى الذين شوهوا طبيعة المسيحية الحقة. ودخل فى صراع مع جوتز راعى همبروج وممثل الرجعية الأرثوذكية والذى أعلن أن لسنج عدوا المسيحية، وهو الصراع الأبدى بين حرية الفكر وقهر السلطة [2].

ثم نشر لسنج ثلاث مقالات رد فيها على جوتز. الأولى "مثل" يبين فيها خطأ من يعكفون على الإعجاب بالمسيحية ويؤيدون حكمتها ويناقشون عن قصر نظر أسسها التى يجهلونها بحجة الدفاع عنها فيهدمون البناء كله كالدب الذى يقتل صاحبه. والثانية "مناشدة" يطالب باعتباره أمين مكتبة بألا يكون مسئولاً عما ينشره من نصوص وعدم تهديده بالطرد لنشرها. ويؤكد إيمانه بفضيلة المسيحية الأبدية بالرغم من كل الحجج العقلية مع المسيحية أو ضدها. ويناشد جوتز الدخول فى حوار معه. والثالثة "تحدى" يعلن فيها لسنج عدم جدوى أى مصالحة مع جوتز ويعلن الحرب عليه وأنه لم يبلغ سدس قيمة هذا المجهول الذى قام بنشر هذه النصوص [3].

ثم بدأ لسنج المعركة بنشر أربعة نصوص. الأول "مصادرات" وضع فيها شروحه على الشذرات فى صيغة أوليات للتمييز بين الروح والحرف، الدين والكتاب، يتلوه شرح ردود على اعتراضات جوتز. هذه المصادرات التى ينتج أحدها من الآخر على نحو استنباطى هى:

---

(١) انظر ترجمتنا: اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١ ص ١٩١-٢٠٤.

(2) XL, I, p. 41-42.
انظر أيضاً كتابنا "لسنج: تربية الجنس البشرى"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، لسنج بين الأرثوذكية والتنوير ص ٣٠-٥٦.

(٣) مثل Parabole، مناشدة Supplique، تحدى Défi.

١-يحتوى الكتاب صراحة على أكثر مما يتضمنه الدين.

٢-ونظرا لهذه الزيادة فإن القول بأن الكتاب معصوم من الخطأ مجرد افتراض خالص.

٣-ليس الحرف هو الروح، وليس الكتاب هو الدين.

٤-ونتيجة لذلك فإن الاعتراضات الموجهة ضد الحرف ليست موجهة ضد الروح والدين.

٥-ومن ثم فإن الدين موجود قبل الكتاب.

٦-المسيحية موجودة قبل أن تظهر الأناجيل وكتابات الرسل. وانقضى بعض الوقت قبل أن يدون أى منها. كما انقضى وقت طويل قبل أن تظهر الكتابات المقننة.

٧-مهما تكن أهمية هذه الكتابات فإنها لا يمكن أن تؤسس على الحقيقة الكلية للديانة المسيحية.

٨-فإذا ما انتشرت المسيحية زمنا طويلا ودخلت نفوس الكثيرين وقبل أن يدون أى حرف حسى ما وصل إلينا منها فيجوز أن كل ما دون كتاب الأناجيل والرسل قد فقد دون أن يفقد الدين الذى دعته إليه وبشرت به.

٩-ليس الدين حقيقيا لأن كتاب الأناجيل والحواريين علموه بل علموه لأنه حقيقى.

١٠-يجب شرح التراث المدون ابتداء من الحقيقة الداخلية للدين ولا يمكن لهذا التراث المكتوب أن يعط هذه الحقيقة الداخلية.

وهو نفس ما قاله فشته بعد ذلك فى أول عمل له "نقد كل وحى"[١]. وإعادة كيركجارد بأسلوب أدبى عاطفى رومانسى فى "شروح الشذرات الفلسفية"[٢].

والثانى "الرد على جوتز" [٣]. يتهم فيه لسنج جوتز بالنفاق والخروج على الدين لأنه يتفق مع لسنج فى قضايا ثلاث فى كتابه "الدفاع عن الدين المسيحى"، أن الكتاب

(١) انظر، الباب الأول: الدين والثورة، الفصل الثانى: نقد الوحى.

(2) KierKegaard: Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Paris, Callimard, 1949, pp. 41-83.

(٣) الرد على جوتز Anti-goetz.

يحتوى على وجى ولكنه ليس وحيا، وأنه يجب التمييز بين الروح والحرف فى الكتـــاب، وأن الدين يسبق الكتاب (١).

والثالث "رواية البعث" يبين فيه أنها من صنع الخيال، وأن النص المـدون عمـــل أدبى من صنع كاتبه وليس وحيا مملى عليه من الله.

والرابع "غاية يسوع وحوارييه" يبين فيه لسنج أن عقائد ألوهيـة المسـيح والفـداء والتثليث ليست من المسيح. بشر يسوع بالتوبة وأن ملكوت الســموات قريـب، وقـدوم المخلص الذى بشرت به الكتب المقدسة. ولما سبب موت المسيح خيبة أمل لدى تلاميـــذه بنوا مذهبا جديدا أن المسيح مات وتألم فداء الإنسانية، وحكموا علـــى حواريـــى المســيح بأنهم كذابون وبأن المسيح حالم خدع نفسه. وتشبه هذه الردود علـــى جوتـز "الرســائل الريفية" التى يرد فيها بسكال على الجزويت، ثورة ضد التعصب ونفحة من العقل الحر (٢).

أحضر مدرس شاب يدعى ليبل هذه الورقات الممنوعة فـــى المدرســة وتلاقفـها الطلاب (٣). أثارت فشته، فحفظها عن ظهر قلب. وأعلن أن كل اعتقــاد مخلـص وكـل فكرة متدبرة مشروعة. ودون أن يأخذ صف الدين الرسمى أو العقلانية أعلن عـن حـق الفيلسوف فى التفكير الحر فى كل موضوع حتى ولو كان موضـوع الإيمـان. وخلـص أيضا إلى أنه لا يمكن الدفاع عن الوحى، وأن الأخلاق ضروريـــة لبنـاء العقيـدة، وأن المسيحية واقعـة مثل باقى الوقائع، وأن أسباب انتشارها تاريخيـة خالصـة. المســيحية لحظة فى تطـور الإنسانية كما أعلن لسنج فيما بعد فى "تربية الجنس البشـــرى". أيقـظ لسنج فشته من سباته قبل كانط، وأعطاه حدسه الأول فى "نقد كل وحـــى". وتعلـم منـه الفكر الحر المتحرر من كل دجماطيقية والمستقل عن أية سلطة. تعلم منه حق النقد الـذى علمه من قبل من مفكرى "دائرة المعارف الفلسفية"، فولتير وديدرو، وبايل (٤).

ثم قرأ فشته اسبينوزا وكان له أثرا كبيرا عليه بعد لسنج وقبل كـانط. وجـد فيـه نموذج المفسر التاريخى الخالص، ونموذج المفكر الحر الذى يقدر الدين. الطابع الدينـــى

(1) XL, I, pp. 43-44.

(2) Pascal: Les Provinciales, Oeuvres Completes, La Pléiade, NRF, Paris, 1954, pp. 659-945.

(٣) ليبل Liebel.

(4) Voltaire, Diderot, Bayle.

للفكر الحر الألمانى عكس طابع الإلحاد وعدم احترام الدين للفكر الفرنسى قاعدة وجهت مذهبه الفلسفى "أن تكون حرا هذا لا شئ، وأن تصبح حرا هذه هى السماء"[١]. ليس المهم امتلاك الحقيقة التى لا يستطيع أحد الوصول إليها أو الاعتقاد بذلك بل المهم الجهد المخلص للحصول عليها. قيمتها ليس فى امتلاكها بل فى البحث عنها حتى تكتمل. امتلاكها هو السكون والكسل والغرور. لو أمسك الله بيمينه الحقيقة كلها وباليسرى الإلهام المتحرك باستمرار نحو الحقيقة ذاتها بشرط خداعى دائما وإلى الآن ويطالبنى بالاختيار فإنى اختار اليسرى قائلا: أعطنى أبى لأن الحقيقة الخالصة لك وحدك. وفى صراع فشته أثناء اتهامه بالإلحاد كان لسنج فى وعيه فى صراعه ضد جوتز. كان فشته يحلم بالحج إلى فولفنتبل والتعرف على لسنج الذى يدين إليه بالكثير. وتوفى لسنج قبل أن يحقق فشته حلمه [٢].

تخرج فشته من المدرسة الثانوية فى ١٧٨٠ بعد قضاء ست سنوات ونصف فيها. وألقى خطابا باللاتينية حول الاستعمال الرصين لقواعد الشعر والبلاغة [٣]. وبعد مقدمة صغيرة عن صعوبة الموضوع ورحمة الحكام بالنسبة لملاحظاته عرض هدف الشعر والبلاغة وهو تعليم الناس، وتحريك مشاعرهم، وإدخال السرور عليهم. وبالتالى فإن قواعد الفن هى التى تجعلنا قادرين على السيطرة على الطبيعة البشرية ومعرفة النفس الإنسانية. وميز بين القوانين العامة والأدوات الخاصة. الأولى عامة للناس جميعا باعتبارهم بشرا بصرف النظر عن جنسهم وقوميتهم وحضارتهم وعصرهم ووظائفهم. وهى مشتركة بين كل الشعوب. فالناس يغضبون ضد من يحتقرهم أو يسيئون إليهم. ومن ثم يسهل على الشاعر أو الخطيب إثارة غضب الناس. والثانية خاصة بشعب خاص باللغة والجنس والحضارة. وأوجه الاختلاف بينها تجعل البعض يشك فى وحدة الطبيعة البشرية مثل الخلاف بين اليونان والرومان، وبين الغربيين والشرقيين أو بين الأوروبيين والأمريكيين أو بين مراحل تطور الحضارة البشرية. فقد تطورت البشرية فى مرحلتين. الأولى مرحلة الأبطال حيث تسود عادات بسيطة دون وجود حضارة إلا

---

(١) وذلك مثل تفرقة كيركجارد بين أن أكون مسيحيا أو أصير مسيحيا.

Kierkegaard: Post-Scriptum, pp. 256-269.

(2) XL, I, pp. 44-48.

(3) Discours sar le bon usage des précepts de la poésie rt de la Rhétorique.

من الغزو والدفاع عن الأرض مصدر الرزق. وهى مرحلة عبادة القوة، وقانون "العين بالعين والسن بالسن" عصرا الانفعالات الشديدة [1]. والثانية عصر الفنون والآداب عصر تهذيب الأخلاق وصفات الروح، وتفضيل العبقرية على القوة، وانتصار الروح على الحرب. ليست القوة بدنية بل عقلية. والنصر ليس بالقوة بل بالحكمة، نظرا لانتقال المركز من البدن إلى الروح. ويتميز الأفراد عن بعضهم البعض بنفس المرحلتين وتربية الفرد هو التحول من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية. فأشيل هوميروس وقوته عكس فرجيل ورقته [2]. وهى فلسفة فشته فى التاريخ التى سيفصلها فيما بعد فى خمس مراحل فى "السمات المميزة للعصر" وفى "تأهيل للحياة السعيدة" ضد جان جاك روسو.

وبعد أن عرض فشته فى الجزء الأول طبيعة القواعد شرح فى الجزء الثانى كيفية استعمالها وهل معرفتها تأتى قبل الاستعمال على نحو قبلى أم بعد الاستعمال على نحو بعدى، بالعبقرية والإلهام أم بالتعليم والتجربة؟ وهو نفس سؤال شيللر بعد ذلك عن الموهبة. ورأى فشته مثل شيللر أن الأساس هى العبقرية والتلقائية الداخلية. إذن المسيحية قديمة قدم الخلق. وسقراط مسيحى. وبدون الذوق والعبقرية فإن القواعد حروف ميتة. ويستطيع العبقرى أن يبدع بدونها. لا يوجد فن بلا قواعد ولكن القواعد لا تخلق الفنانين. يرفض فشته الفرض من الخارج على الإرادة، وكل قانون لا تفرضه الروح وقبل الاستقلال الذاتى للإرادة. وكل روح لها قانونها الفردى. وهى لغة كانط التلقائية.

د- **فشته فى الجامعة**. ذهب فشته إلى جامعة يينا التى سيصبح بعد أربعة عشرة عاما فخرها. وسجل نفسه طالب لاهوت. واستمع إلى محاضرات فى تاريخ الدين والتفسير وفقه اللغة. ثم ذهب إلى جامعة ليبزج. وهناك اكتشف رسالته. وكان بها ثلاثة تيارات فيها. الأول الفلسفة فى خدمة اللاهوت، بتزولد الذى كان يدرس اللاهوت والتفسير بروح عصر التنوير، مؤمنا بعقلانية بسيطة لا ضرر منها، متفقة مع عقيدة الكنسية ومذهب لوثر، ويشرح نصوص الكتاب بعيدا عن العقيدة بالاستعانة بقواعد اللغة العامة. والثانى الفلسفة ضد اللاهوت، وهو تيار العقلانية الراديكالية التى لا تقبل

(١) تبعية الإرادة للغير Hétéronomie، الاستقلال الذاتى للإرادة Autonomie.

(2) XL., I, pp. 48-51.

المساومة، العقلية الناقدة المناضلة الثائرة ضد عقائد الكنيسة، والمنكرة إنكارا تامـــا كـــل الأسرار الإيمانية بما فى ذلك الوحى. وهو اتجاه العقول المستنيرة المرهفة. ويمثل هـــذا التيار ريماروس. والثالث تيار وسط، عقلانية تركيبية لا تذهب إلى درجة رفض العقـــائد وتؤكد على أن بعض العقائد المضادة ضد العقل من وضع رجال الديـــن علـــى طريـــة المؤلهة الإنجليز فى حين أن الوحى متفق مع العقل والطبيعة. ويمثل هذا التيار مـــوروس [١].

بدا لفشته أن اللاهوت لا يصمد أمام النقد تحت أثر لسنج. وفكر بحرية فى مشـــكلة الإرادة الحرة، قلب اللاهوت، بالإضافة إلى مسائل أخرى مثل خلق العالم، صلة الخـــالق بالمخلوق، الفضل والقدر المسبق، الخطيئة والمسئولية [٢]. وقدمت حلول مختلفـــة منـــها حرية الإرادة لأنه لا يمكن التوفيق بين الله القادر الخالق وحريـــة الإنســـان كمـــا أكـــد بلاجيوس قديما وسارتر حديثا. ثم وجد فشته نفس المشكلة فى نظـــام الطبيعـــة أى فـــى العلم. العلم يقوم على الضرورة والحتمية ويرفض الحرية كما هو الحـــال عنـــد هومـــل وليبنتز واسبينوزا [٣]. يرى هومل أن الاعتقاد بالحريـــة خطـــأ فـــى الإدراك الحســـى. الإرادة نتيجة العضو الحســـى. أما تلقائية الإرادة فوهـــم. الإرادة المســـتقلة تتـــاقض فـــى المعنى. وبالتالى يوجد اتفاق بين العناية الإلهية والحرية بناء على تأســـيس فلســـفة فـــى الذرات كمل يفعل لينتز. أصبح هومل فى ذهن فشته شيطانا يفكر فيه كلما نقد الحتميـــة. وفى نقاش له مع أحد القساوسة من تلاميذ فولف اتضح أن فشته يشك فى صدق الاختيـــار الحر، ويؤمن بالحتمية الشاملة، وأنه اسبينوزى النزعة. وأعطاه كتاب "الأخـــلاق" الـــذى فنده فولف. وبدا لفشته تفاهة هذا النقد. ثم درس "رسالة فى اللاهوت والسياسة". أعطـــى اسبينوزا فشته الحس الخلقى والدينى للمشاكل الفلسفية قبل كانط مثل وحدة المبـــدأ الأول، العقلانية الكاملة للحتمية الشاملة فى الأشياء، الواقع المطلق لكل شـــئ بالنســـبة لماهيتـــه المطلقة، الأخلاقية، الواحدية، وحدة الوجود. فتحول عن اسبينوزا بفضل اسبينوزا. ومـــع ذلك وجد فى "الرسالة" روح لسنج فى ردوده على جوتز: الفكر الدينى، التفســـير العقلـــى الخالص، نقد النصوص المقدسة متحررا من عبودية العقيدة وســـلطة الكنيســـة. وكـــانت

---

(1) Pezold, Reimaras, Morus.

(٢) الإرادة الحرة Libre Arbitre.

(3) Hommel, Leibnitz, Spinoza.

نتيجة هذا النقد رفض الوحى الخارق للطبيعة والمعجزات باعتبارها مناقضة لقوانين الطبيعة والعقل ومن نسج الخيال. وسلطة الأنبياء فى قيمتهم الأخلاقية وقدوتهم الحسنة. وبالتالى فهم متكلمون عن الله. والمسيح وحده روح الله مباشرة، روحا لروح دون تدخل الخيال [1]. وكلها مواقف ضد الدين الاجتماعى السياسى للشعب المختار. ويقدم فشته دينا قلبيا شاملا لكل البشر. كما أعلن اسبينوزا أنه لا يوجد تعارض بين العقل والإيمان. فالحقيقة الدينية مثل كل الحقائق عن العقل يتم بحثها بالعقل. وقيمة العقل فى قدسيته[2]. أما الدين العقائدى الشعائرى فإنه يعبر عن ضعف معظم الناس بلغة الخيال وعن نقصهم. ولا يفهم حقيقته إلا القادرون على العقل وحدهم[3]. ومن ثم تصبح الحرية موضوع "نظرية العلم"، الحرية من الدين، والعلم من نيوتن وكانط، والموقظ لسنج واسبينوزا. وبالتالى يصبح فشته جماع لسنج واسبينوزا وكانط.

ودارت فى عصر فشته عدة مناقشات فلسفية بالإضافة إلى ردود لسنج على جوتز مثل الحماس للثورة الفرنسية ثم الانقلاب عليها فى كتاب ريبرج والذى كتب فشته ضده الدفاع عن الثورة الفرنسية [4]، آراء جاكوبى ورينهولد وميمون وشوتز واعتراضاتهم على كانط والتى كانت أحد مكونات نظرية العلم دفاعا عن الفلسفة النقدية [5]، حوادث جامعتى يينا وبرلين مع اتحادات الطلاب ومجلس الكلية وتهمة الإلحاد التى كتب بسببها فشته "غاية الإنسان"، حملة مجلة "السعادة" والتى كتب ضدها فشته إحدى مقالاته لتفنيد الشك دفاعا عن كانط [6]، الماسونية وأعمال فسلر.[7]، علم الجمال عند شيللر، رومانسية شلنج ومحاضرات ومشروع "المعهد النقدى" لشليجل فى برلين (التأسيس)، وعلاقة فشته بشليرماخر وجان دى مولر [8]، النظريات المعاصرة فى القانون والتى كتب فيها "أصول فلسفة الحق"، تهكمات جان بول ونيقولاى [9]، الموقف الاقتصادى فى

---

(١) وهو موقف اسبينوزا الذى يشبه وصف القرآن الكريم للسيد المسيح بأنه "روح الله وكلمة منه".

(2) XL, I, pp. 51-57.

(٣) وهو موقف الحكماء المسلمين ايضا.

(٤) ريبرج Rehberg.

(5) Jacobi, Reinhold, Maimon, Schultz.

(٦) السعادة Eudaemonia.

(٧) فسلر Fessler.

(8) Schleiermacher, Jean de Müller.

(٩) تهكمات Satires، جان بول J. Paul، نيقولاى Nicolai.

بروسيا والنظريات الاقتصادية للصورة كما عرضها بابوف والتى كتب فيها فشته "الدولة التجارية المغلقة"[١].

كانت شخصية فشته واحدة ومطردة تزيح تهمة تناقضاته إذا ما وضع كل موقف في سياقه[٢]. يبين صراعه مع الكنيسة والدولة والطلاب والأساتذة فى يينا وبرلين أنه قوى صارم لا يساوم، ذو كبرياء، وعلاقات صعبة المراس. ويقوم الكبرياء على طيبة القلب وليس الصلف أو الغرور. وهو رقيق الحاشية، مرح، ساحر، صاحب دعوة، مبادؤه انفعالات، يحب الحرية. وهو صاحب عقيدة لا يتنازل عنها، ودجماطيقية تقوم على النقد والجدال. ذهنه منفتح على الحقيقة، ومنغلق على اقتراحات الآخرين. إرادته قوية تقهر الصعاب، يقلبها باستمرار لصالحه. أسلوبه تجريدى صعب وأحيانا أدبى مملوء بالصور. يفكر للإنسانية كلها وفى نفس الوقت وطنى غيور. يجمع بين المثالية في الفكر، والواقعية في السلوك. كريم وفياض فى عواطفه، وأحيانا يكره بقوة وعنف. لا يفقد السيطرة على نفسه، وأحيانا ينفعل ويصبح حاد المزاج. يتعرض لكل أهواء العصر ورياحه، ولا يفقد ذاته فى ظروف مأساوية عصفت بأوربا بأكملها. حياته إذن حياة واحدة، وشخصيته شخصية واحدة، ومواقفه مواقف واحدة. مخلص لمثاله فى الشباب ويصارع قوى التسلط دفاعا عن الحرية والعقل واضعا مذهب النزعة الخلقية الذى هو تعبير عن الإنسان [٣]. هو فيلسوف عاش فلسفته فى النظر والعمل، فى الفكر والممارسة كعالم ومواطن يحمل "هموم الفكر والوطن" [٤].

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل فى حياته:

أ- مرحلة الشباب (١٧٦٢-١٧٩٩)، وهى مرحلة تأسيس "نظرية العلم" وهى نظرية الحرية فى بداياتها الأولى. اكتشف النقد الكانطى. ودافع عن الثورة الفرنسية. خلف رينهولد فى كرس الفلسفة فى يينا. اشتهر فشته، وذاع صيته بل وفاقت شهرته

(١) بابوف Babeuf.

(٢) يقال أيضا عن مواقفى أنها مملوءة بالمتناقضات مع أن كل موقف فى سياق وليس المطلوب وضعها كلها فى نسق مذهبى واحد طبقا لنظرية الاتساق بل إرجاعها إلى سياقاتها طبقا لجدل الصراع الفكرى والتاريخى.

(٣) النزعة الخلقية Moralisme.

(4) XL, I, pp. 12-13.

شهرة كانط. بدت "نظرية العلم" كإنجيل جديد، إنجيل العقل، تثير حماس الطلاب، وتحول إيمان الأساتذة مثل رينهولد. وبفضلها يكتشف شلنج رسالته. ناضل فشته في هذه المرحلة ضد العقبات والدسائس، أنصار الثورة المضادة. وتهب العاصفة ضد فشته ويتهم بالإلحاد كما اتهم سقراط من قبل بإفساد الشباب وسب الآلهة. وقدم للمحاكمة بتهمة الإلحاد ظاهرا والثورة باطنا لأنه يعقوبى [١]. وتم توجيه اللوم له ثم الإخراج من الجامعة.

ب- النضال ضد الرجعية والرأسمالية (١٨٠٠-١٨٠٥). وهى فترة لجوئه إلى برلين وانضمامه إلى المحفل الماسونى "رويال يورك" حيث كان يظنه موطن الليبرالية ومنبر الأفكار فى هذه الجمعية للعلماء والتى طالما تبناها لنشر أفكاره. ثم أصيب بخيبة أمل واستقال منها. ثم بدأت ردوده على الاعتراضات على "نظرية العلم"، وسجاله ضد الرومانسيين الذين اعتنقوا الكاثوليكية، وانضموا إلى الثورة المضادة. ودافع عن بابوف وعن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية واشتراكية الدولة ضد الرجعية السياسية والاقتصادية فى بروسيا. ثم بدأ سجاله ضد الرجعية الفلسفية عند شلنج. وألقى عدة محاضرات فى برلين أنهى بها علاقته به.

جـ- النضال من أجل التحرر الوطنى (١٨٠٦-١٨١٣) وذلك بعد احتلال نابليون لألمانيا فى ١٨٠٦. فى هذه الفترة ظهرت كتاباته الجمهورية، وشرحه على "الأمير" لميكيافيللى، ولقطات من مأساة العصر، والجمهورية الألمانية والحوارات الوطنية، وأخيرا النداءات إلى الأمة الألمانية. وكان فشته فى هذه الفترة تحت تأثير جان دى مولر. وتم تعيينه رئيسا لجامعة برلين بعد تأسيسها. وبدأ صراعه مع شيلرماخر. وبعد إلقاء محاضراته بدأت حرب الاستقلال، واندلعت الروح الثورية ضد الاحتلال. وينتصر فشته على نابليون، انتصار القلم على السيف. ثم يتوفى فشته [٢].

هـ- مؤلفاته غير المنشورة. حاول فشته الكتابة عدة مرات قبل "نقد كل وحى" ولكنه لم يوفق. فمازال يتحسس الطريق من حيث الموضوع أو الأسلوب. ومازال

---

(١) "اليعقوبية" هى إيديولوجية "حزب المؤتمر الوطنى" المتطرف الذى أطلق على أعضائه اسم اليعاقبة أو "الجبليون". كانوا يدافعون بلا هوادة عن الديموقراطية، ويعارضون معارضة شديدة الائتلاف الأوربى الرجعى الإقطاعى.

(2) XL, I, pp. IXX.

مشروعه لم يتحدد بعد فى عصر كان كانط هو الفيلسوف المتوج.

حاول شرح كتاب "التربية الدينية" للوثر. ولم يوافق أى ناشر على نشره حتى بأبخس الأثمان (ثالران).

ثم كتب مقالا ضد تزييف مؤلفات الآخرين "عن الواجبات ضد التزييف" بدعوة فائدة حرية النشر وإذاعة الفكر ونشره، دفاعا عن حق الملكية أو حقوق المؤلف أو ما يسمى اليوم براءة الاختراع [1]. الملكية الأدبية حق مطلق للمؤلف بصرف النظر عن التعارض بين الحق والمنفعة. ويستشهد بحادثة أيام هارون الرشيد فى "ألف ليلة وليلة" الذى أمر بناء على شكوى كيماوى بشنق مشعوذ سرق سر دواء مفيد طالبا مدح الناس له.

وهناك نصان غير منشوران لفشته. الأول "الفيلسوف والدولة". بعد أن أصدرت الدولة "فرمان الدين" و"فرمان الرقابة" ضد التنوير وثورة المفكرين الأحرار ضدهما دفاعا عن حرية الاعتقاد وحرية الفكر وضد انتهاك حقوق الأفراد [2]. عندما أصدرت الدولة الفرمان الأول "اعتبارات صريحة خاصة بفرمان الدستور الدينى فى دول بروسيا" والثانى "حول الأنوار" فى ١٧٨٨ انبرى فشته أولا للدفاع عن الدولة والسلطة محاولا التوسط بين الدولة وخصومها [3]. أراد لعبة الوسط فوقع فى صف اليمين. كتب ردين . الأول "نداء إلى سكان دول بروسيا الخاص بالاعتبارات الصريحة والتصورات المبجلة بشأن التنظيم البروسى الجديد للأمور الروحية". والثانى "أفكار مهداه إلى سكان بروسيا الناضجين بشأن دور الجمهور القادر على إصدار أحكام غير متميزة". وأضاف إلى النصين السابقين "مقدمة". ويبدو فيها فشته مدافعا عن السلطة ربما لفقره وبحثه عن وظيفة أو رغبة فى الشهرة وذيوع اسمه بجوار كانط وهردر، وسرقة الأضواء من

---

(1) Uber die Pfichten gegen Feinde.

(2) L'édit de religion, l'édit de censure.

(3)1-Zuruf an die Bewohner der Prussischen Staaten veranlasst durch die Freimütigen Betrachtung and ehrerbietigen Vorstellungen uben die neuen Prussischen Anorderung in geistlichen Sachen.

2-Ideen Znr Dedication an Prussens gereitte Bewohner. An denjenegen Theil des Publicums der noch un partheiisich Verteilen Kann.

3-Vorrede.

فلاسفة التنوير ويقــول "أنا عالم ولاهوتى". كان ملكيا أكثر من الملك قائلا "أنا مســـيحى وأتشرف بذم المساس بالمسيحية". حاول فشته تبرير الفرمانيين وبيان وجهة نظر الحكومة فيــهما. وهاجم التنوير بحجة العقلانية التى فرغت الدين من مضمونه وتصوفـــه وإيقاعــه فــى التأليه الطبيعى، وإساءته استعمال الحرية. وبالتالى فإن تدخل الدولة ضـــرورى للدفــاع عن المصالح المسيحية. وهو الشرط الضرورى لإقامة العدالة الاجتماعية [١].

وبعد مصادرة رده لأنه لم يرض الدولة التى لا تريد إلا مفكرين فى صفـــها علـــى الإطلاق دون مواقف وسيطة بينها وبين خصومها غير موقف،ه وانضم إلى المعارضـــة وكتب "خطاب لله دفاع عن حرية الفكر لدى الأمراء الذين قضوا عليها حتـــى الآن" [٢]. أراد الوسط بين اليمين واليسار، بين السلطة والمعارضة فلعب لعبة اليمين. فلمـــا فشــل انضم إلى اليسار عن مصلحة شخصية أو عن اقتناع داخلى. أراد أن يكون وســطا بيــن المحافظة والتقدم، بين التقليد والتجديد، بين الأرثوذكسية والتنوير فانتهى إلـــى المحافظــة والتقليد والأرثوذكسية فى رده الأول. فلما فشل انضم إلى التقدم والتجديد والتنويـــر. أراد الدفاع عن روح المسيحية ضد أنصاف الفلاسفة فانتهى أولا إلـــى الدفـــاع عـــن العقـــائد والشعائر. فلما فشل انضم إلى الفلاسفة. أراد المحافظة على تعاليم المسيح فدافـــع عـــن السلطة الدينية والسياسية. فلم أغضب الأحرار انضم إلى الدين الجديـــد ضـــد الســلطتين الدينية والسياسية. دافع فشته أولا عن حكمة الفرمانين ثم أدرك فيما بعد خطـــأه الفـــاحش عندما ظن أن هذين القانونين فيهما خلاص الدين، وخطورة القوانيـــن المحـــددة لحريـــة الفكر. ثم كف فى الدفاع عنهما وانقلب ضدهما. وأعلن الحرب عليهما فى مقاله الجديـــد. أدرك الهدف منهما كان فشته نفسه ضحيتهما عندما صودر مؤلفه الأول "نقد كل وحـــى" وكتاب أستاذه كانط "الدين فى حدود العقل وحده" [٣].

فضل فشته أولا إلقاء اللوم على مجالس المستشارين وليس على الأمـــراء أنفســـهم. وكتب خطابه بأسلوب أدبى حماسى منظرا الواقع تنظيرا مباشرا دن اعتماد على حجـــج القول من هذا الفريق أو ذاك، ومعتمدا على تحليل الخبرات. وطبع الخطاب وبيـــع علنـــا

---

(1) XL, I, pp. 109-115.

(2) Discours pour revindiquer la liberté de pensée aupres des princes qui l'ont opprimée jusqu'au ici.

(3) XL, I, p. 7-14, 166.

ووزع على الأدباء. ولم يوقع فشته المقال إما لأسباب أدبية، البيان والمنشور، أو لأسباب سياسية. وكان قد كتبه بعد قراءة "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا"، و"العقد الاجتماعى" لجان جاك روسو.

توجه فشته صراحة ضد حجة أنصار "مصلحة الدولة" الذين يدعون أنهم يدافعون عن السلام والسعادة للشعوب على حساب حقوقها [1]. والتندع بحق الوراثة والسلف والتقاليد حجة الأمراء والطغاة. فلا يمكن توريث البشر كتوريث القطيع. والإنسان لا ينتمى إلى أحد إلا إلى نفسه. حقيقة الأزمة أن الدولة تنصب نفسها قاضيا على الحقيقة وهو ما قاله اسبينوزا فى "رسالة فى اللاهوت السياسة" وعدم تدخل الدولة فى المنازعات الفكرية وترك ذلك للفكر والبرهان والحوار الحر بين الناس. حرية الفكر دون عقبات ودون حدود هو الأساس الوحيد للدولة وضمان سلامتها وخيرها. ويميز فشته بين الحقوق السياسية الثابتة والتى إذا انتزعت من الإنسان لا يكون إنسانا والحقوق غير الثابتة. وهو تمييز من العقل ومبدأ الحرية الخلقية التى تعبر عن كرامة الإنسان. والتنازل عنها تنازل عن الإنسانية. حرية الفكر حق أساسى ثابت، وحامل للأخلاقية. فإما الوقوف وإما التقدم.

ويستعمل فشته الحطاب المباشر الموجه إلى الأمراء: سلموا بكل شئ إلا حرية الفكر مثل غادة السماء. لقد تنازلنا عن كل شئ بما فى ذلك حريتنا ولم يأت النصر. لا يا أميرنا لست إلهنا ننتظر منه السعادة، وننتظر منك حماية حقوقنا. لا يجب أن تكون طيبا بالنسبة لنا بل عادلا. أيها الأمير ليس لديك الحق فى قهر حرياتنا الفكرية. وما ليس لديك حق فى فعله لا ينبغى عليك أن تفعله حتى ولو انهار العالمين حولك ودفنت مع شعبك تحت الأنقاض، حطام هذا العالم. ومن مصيرنا المشترك تحت الأنقاض من يستحق الحياة هو من يعطينا الحقوق التى نحترمها.

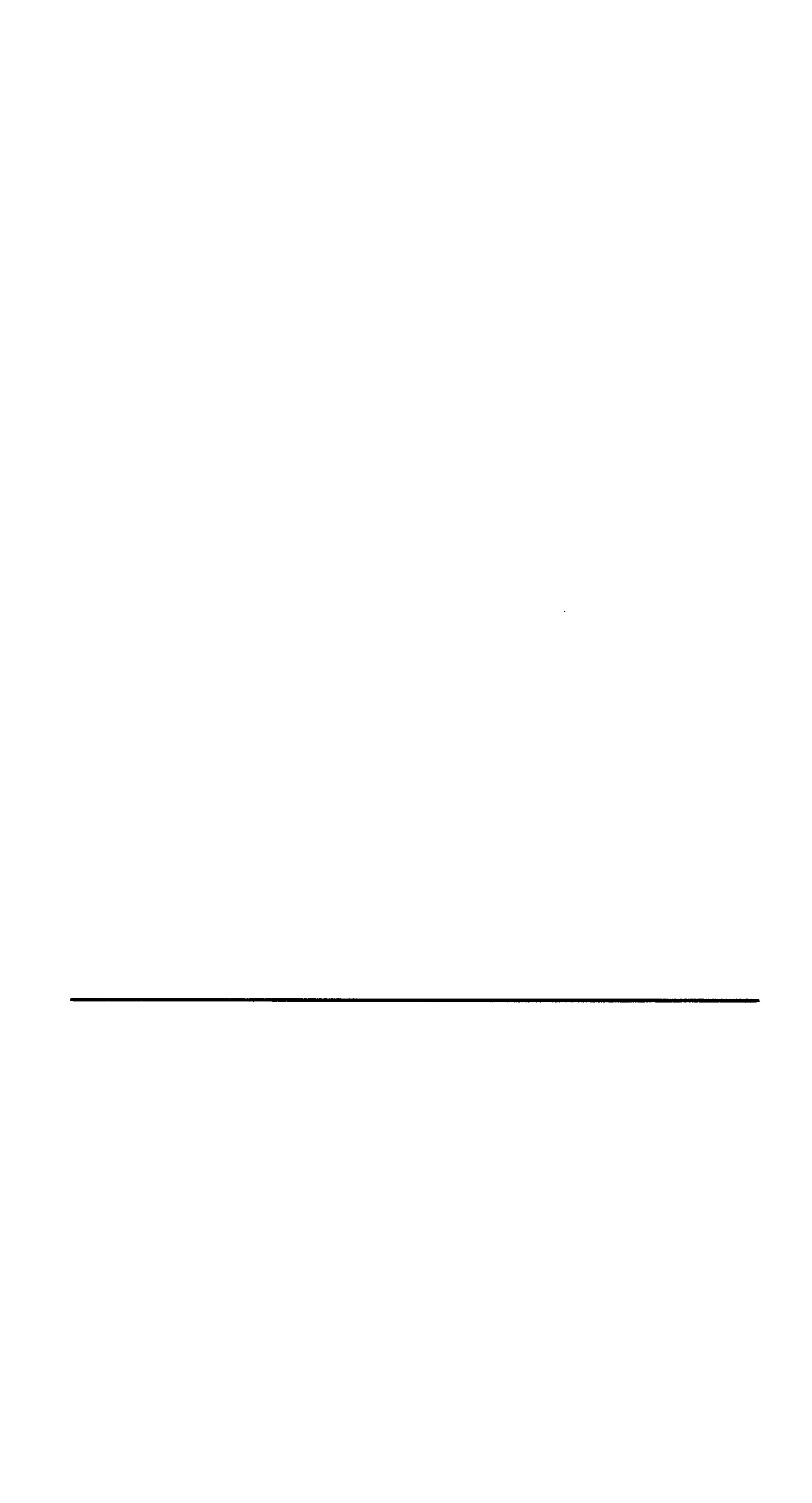
وعرف صاحب المقال بأنه أحد اليعاقبة الذى يكرهه أنصار العرش والكنيسة. الاضطهاد أعظم شرف. ومن كان فى البداية مبررا للفرمانيين حول الدين والرقابة أصبح فى أعين الناس بطلا وشهيدا لحرية الفكر [2].

(١) مصلحة الدولة La raison d'Etat.

(2) XI., I, pp. 131-141.

الباب الأول

الـديـن والـثـورة



الفصل الأول
نقد الوحى
(١٧٩١)

١- الدين موضوع للفلسفة النقدية [١].

ازدهرت الفلسفة والأدب الرومانسى فى ألمانيا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، كانط، شيللر، شليجل، نوفاليس، هولدرن، شليرماخر، هيجل. وكانت بداية التحول من عقلانية السابع عشر وتنوير الثامن عشر إلى رومانسية التاسع عشر ووضعيته فى آن واحد. فى إنجلترا بدأ التحول من دين الوحى إلى دين الطبيعة عند ماثيو تندال فى كتابه الشهير "المسيحية قديمة قدم الخلق". فكما تدرس الطبيعة بالعقل الرياضى يدرس الدين بالعقل الطبيعى. فالوحى والعقل والطبيعة شئ واحد. والمسيحية كما هو الحال عند لسنج دين العقل ودين الطبيعة [٢]. وفى فرنسا نشأ مذهب التأليف الطبيعى عند فلاسفة التنوير. فالله نظام الطبيعة عند فولتير. والعالم ساعة لا تحتاج إلى صانع الساعات. وواضح أثر لسنج واسبينوزا على فشته فى بداية حياته، دين العقل ودين الطبيعة وإنكار ما يتجاوزهما. الدين الوضعى أى المؤسسى، ودين الكتب ضد الدين الطبيعى الذى يعتمد على الفطرة والعقل. ويجادل فشته كطالب لاهوت تعاليم أساتذته لاهوتيى التنوير أنصار العقل السطحى للدين الطبيعى [٣].

وكان فشته ضمن هذه الزمرة. بدأ طالباً لدراسة اللاهوت والدين المسيحى قبل التحول إلى الفلسفة مثل هيجل وشلنج، وهو فى سن الثامنة عشرة فى جامعة يينا ١٧٨٠. وكان فى ذلك الوقت اسبينوزياً حتمياً كما عرض اسبينوزا نفسه فى كتاب "الأخلاق" ثم تحول إلى كانط بعد قراءة "نقد العقل العملى". ولم يكن قد انتبه إليه فى دراساته الأولى

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٣٠٦-٣٢٨.

M.Tindal: Christianity as old as creation.

وهو ما يعادل دين الحقيقة دين إبراهيم. لذلك كان أبا الأنبياء.

(٢) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

Les Méthodes d'Exégése, La structure a priori du donné Révélé. pp. 309-321.

(3) XL, I, p. 6.

فى فيتنبرج [١]. وأعطى الأولوية للعقل العملى على العقل النظرى مثل معظم الكانطيين.

استمر فشته فى معركة الحر والتى بدأها ريماروس ولسنج واسبينوزا لإحداث ثورة فى الفلسفة. فقد عالج كانط المشكلة القديمة بحل جديد مبيناً كيف يمكن للعقل تفسير الإيمان دون هدمه على طريقة فلاسفة التنوير. كانت المشكلة التوفيق بين نصوص الكتاب المقدس مع متطلبات الفلسفة النقدية [٢]. وانضم إلى مجموعة الكانطيين مثل شميث ونيقولاى ورينهولد [٣].

وتدل قصة نشره على علاقة الأستاذ بالتلميذ، كانط بفشته. فقد تحول فشته إلى فلسفة كانط قبل السفر إلى وارسو مدرساً خصوصياً لابن عائلة نبيلة. ثم ترك العمل إثر خلاف بينهما. ورفض القيام بأى عمل آخر فى بولندا، وقرر العودة إلى كونجزبرج لدراسة الفلسفة مع أستاذه كانط. ولما كان يشعر بالإحباط نتيجة مقابلة كانط الأولى له وعدم إعطائه الاهتمام الكافى قرر أن يقدم نفسه بكتابه "نقد الوحى" وإهدائه إلى كانط. وكتبه بالفعل فى صيف ١٧٩٠ فى شهر واحد من منتصف يوليو حتى ٨ أغسطس مع إهدائه "إلى الفيلسوف". فتراجع كانط واستقبله بحفاوة بعد خمسة أيام. واعترف بأنه لم يقرأ إلا الصفحات الأولى، ونصحه بمعاودة قراءة "نقد العقل الخالص" بمساعدة صديقه الشماس شولتز. فكر فشته بأن يفاتح كانط من جديد فى مشكلته المالية ولكن خانته قواه. وكتب له رسالة يطلب منه سلفه ويعده بشرفه بردها. وفى اليوم التالى رد عليه كانط بأنه لم يحزم أمره بعد. وبعد ثلاثة أيام طلب من فشته بيع مخطوطه إلى ناشر كانط دونما حاجة إلى تعديل لأنه نص جديد. ودارت المفاوضات مع الناشر ببطىء. كما وجد له شولتز وظيفة مدرس خصوصى لعائلة من النبلاء فى كراكوف. فذهب إليها فشته عام ١٧٩١. واستمع إلى كانط فى الجامعة ووجد أن درسه "يبعث على النوم"، وأن محاضراته ليست نافعة بقدر كتاباته كما صرح بذلك فى إحدى خطاباته. وقبل أن يغادر كونجزبرج ألقى فشته موعظة حول واجبات الإنسان تجاه أعدائه كتجربة شخصية.

---

(1) Fichte: Attempt at a Critique of all Revelation, trans. with an intro. by Garett Green, Cambridge University Press, London. 1978 (Versuch einer Kritik aller Offenbarung).

(2) XL, I, p. 102.

(3) Schimd, Nicolai, Reinhold.

فالغاية القصوى هو أن نجعل من عدونا، بعد إصلاح أخطائه، صديقا. كان يحب النساء والنساء تحبه لهذا النزعة الإنسانية فيه. بل إنه أراد أن يؤلف كتابا عن المرأة، شخصيتها وتربيتها بعد أن أعجب بالكونتيسة كراكوف. لذلك قيل عنه إنه فيلسوف "نسائي"، "مسيحي" مثل المسيح الجديد الذى كان رقيقا مع النساء. عرف فشته برقته ونعومته كالمرأة. وأتقن الفرنسية لغة النساء. لم يهتم بالسياسة فى هذه الفترة مثل تداخل حدود بروسيا الشرقية مع بولندا. بل إنه ألقى موعظة ليلة عرسه واشترط عدم نشرها (١).

وظهرت مشكلة الرقابة على المطبوعات الدينية من كلية اللاهوت فى هاله طبقا للقانون البروسى. وكان عميدها تقليديا. وبعد حجز الكتاب مدة طويلة رفضت الرقابة نشر الكتاب فى آخر يناير ١٧٩٢ بسبب سؤال فشته: هل يمكن أن يؤسس وحى ما عقليا على الإيمان بالمعجزات، وهل صورة الوحى ومادته يمكن أن تطور المعرفة بالأمور الأخلاقية والعقائدية؟ ونصحه شولتز بالتخفيف من نبرة الكتاب. طلب فشته النصح من كانط لأنه لا يجد ما يدعو لتعديل النص. وطلب تأييد كانط لموقفه لأن كلية اللاهوت ليست مؤهلة لإصدار حكم على مقال فلسفى من هذا النوع. وبالرغم من تأكيد كانط أنه لم يقرأ المخطوط كله إلا أنه أعرب لفشته عن تأييده المعنوى له. ورفض أن يذكر اسمه علنا فى هذا الموضوع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقرر فشته عدم تعديل النص بفضل هذا التشجيع المعنوى من كانط له.

وصدرت الطبعة الأولى بالفعل فى فبراير ١٧٩٢ بعد حذف بعض الفقرات ودون ذكر اسم فشته مع ذكر اسم الناشر والسنة والعنوان والمكان واعتذار الناشر فى الطبعة الثانية عن هذا الخطأ غير المقصود! وظن القراء أن كانط هو مؤلفه لأنهم كانوا ينتظرون كتابه عن الدين، ولكنه أغفل اسم فشته من الصدام مع الرقابة البروسية. ثم أعلن كانط أنه من تأليف "رجل ماهر" وهو صاحب الشرف فى ذلك. فذاعت شهرة فشته. وقرر إعداد الطبعة الثانية مضيفا الفقرة الثانية عن نظرية الإرادة، ربما تحية إلى كانط، وبعض الإضافات الصغيرة والتعديلات فى الأسلوب. وأكمله فى شتاء ١٧٩٣. عين بعدها فشته أستاذ كرسى الفلسفة فى جامعة يينا خلفا لصديق كانط رينهولد الذى ظن أيضا أن كانط هو مؤلف الكتاب. أراد فشته أن يعلن على الملأ أنه مؤلف الكتاب.

---

(1) XI., I. pp. 97-165.

وأصدر كانط بياناً أنه لم يشارك فى تأليفه لا تدويناً ولا شفاهة. كان النقد الموجه له بعد المراجعة حول مقاييس المصدر الإلهى للوحى أن الحاجة الخلقية هى التى تفسر سبب نشأة الوحى وبالتالى مصدره الإلهى، وأن زيف الوحى بسبب الوسائل اللاأخلاقية، واستحالة وحى يكون لله فيه دور أساسى، وزيف وحى يتطلب الطاعة عن طريق دوافع أخرى غير احترام قدسية الله مثل الثواب والعقاب. وهى اعتراضات الدوائر الرجعية المحافظة.

ويعتبر كتاب "نقد كل وحى" أول كتاب كتبه فشته فى موضوع مستقل هو "نقد الوحى" باعتباره تلميذاً لكانط فى الفلسفة النقدية. كتبه فشته وعمره ثمانية وعشرون عاماً ونشره وعمره ثلاثون عاماً. صدرت طبعته الأولى ١٧٩٢ والثانية عام ١٧٩٣ عام صدور "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط باسم مستعار حتى لقد تصور الناس أنه لكانط لأن فشته لم يضع اسمه عليه، ونظراً لروح كانط السائدة فيه، ولأن كانط لم يكن قد كتب بعد تطبيقاً للفلسفة النقدية فى الدين أو الوحى. وواضح استعمال فشته للفظ "نقد". والموضوع "الوحى" وليس "الدين" أو "العقائد" أو "النص" لأن الوحى معنى فى حين أن الدين عقائد ومؤسسات وشعائر. والعقائد مقدسات، والنص تاريخ. أما الوحى فهو موضوع مثالى خالص يمكن تطبيق "نقد العقل" فيه. وترجع أهمية الكتاب إلى أن فشته قد كتبه بعد تحوله إلى الفلسفة النقدية وقبل أن يبدأ فلسفته الخاصة كما عبر عنها فى "نظرية العلم" مستقلاً عن كانط مع مزيد من الثقة بالنفس والاعتماد على التجربة المباشرة.

وقد تم حذف ست فقرات من الطبعة الثانية مما يدل على أن الموضوع مازال يتكون فى تفكيره ويتخلق عاماً واحداً قبل الصياغة الأولى له. كل فقرة محذوفة على حدة دون أن تشكل مجموع الفقرات المحذوفة نسقاً كلياً. كان يمكن حذف فقرات أخرى أدركها فيما بعد [1]. وهى لا تغير الرؤية الكلية بقدر ما توضح بعض النتائج. ويمكن إعادة النظر فيها كلها بعد تأسيس نقد تصورات التفكير المختلفة. مما يدل على أن مشروع "نقد الوحى" مازال فى إطار التكوين، وأن الفلسفة النقدية قادرة على أن تخضع

(1) Ibid. pp. 173-178.

نفسها للنقد المستمر[1]. ليس سبب الحذف هو الخوف من الرقيب لأنها فقرات معتدلة بل ربما لأنها هامشية فرعية لا تهدف مباشرة إلى تحقيق المطلوب. ربما كان الحذف للاستطرادات التى تمنع من توثب الفكر وحدته بالرغم مما فى الكتاب كله حتى بعد الحذف من فكر حلزونى دائرى غير ثاقب. لذلك لم يصادره الرقيب كما صادر "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط[2].

لقد أخرج كانط الدين وكل ما يتجاوز الطبيعة من دائرة العقل الخالص وتركه للعقل العملى. وجود الله وخلود النفس من مصادرات العقل العملى. حول الدين إلى أخلاق، والأوامر الإلهية إلى واجبات أخلاقية. والإيمان هو الافتراض العقلى لمصادرات العقل العملى. واللاهوت النظرى بلا اقتضاء عملى علم ميت [3]. ولو لم تكن الإرادة الإلهية قانون ذاتها لكانت اغتراباً للإلزام الداعى لطاعة قانون أخلاقى فى صورة موجود خارج النفس. وهو معنى الاغتراب. ثم أتى فشته لإكمال كانط استمرارا للفلسفة النقدية، وكتابة "نقد العقل الدينى" أو "نقد الوحى" لما كان الوحى أهم ظاهرة فى الدين، يبدو فيها أكثر كانطياً من كانط بإدخال الدين كموضوع فى الفلسفة النقدية، ملكوت الله داخل النفس كما هو الحال عند الصوفية ومذهب التقوى وتولسنوى وماكس شيلر فى "الخلود فى الإنسان". وأى تخارج له يكون اغترابا. فالاغتراب هو أساس الدين الوضعى كما لاحظ فيورباخ فيما بعد فى "جوهر المسيحية" [4].

حلل فشته الدين من وجهة نظر الأخلاق مثل كانط. ثم بعد ذلك تؤدى الأخلاق إلى الدين. لا حاجة إلى الدين مادامت هناك الأخلاق، ولا حاجة إلى الإيمان مادام هناك العقل كما يقول كانط. حول الفلسفة النقدية إلى مثالية أخلاقية مطلقة، والمنطق إلى أخلاق. والأخلاق هو النشاط الحر للأنا. وعند فشته الدين هو إعلان الله لإرادته من خلال الشعور المباشر بالقانون الخلقى. والله هو هذا الموجود الذى يجعل الطبيعة متفقة

---

(١) حذفت ست فقرات، بداية الثالثة (الثانية فى الطبعة الأولى)، وبداية السادسة (الرابعة فى الطبعة الأولى)، وبداية السابعة (الخامسة فى الطبعة الأولى)، وهامش من الرابعة عشرة (الثانية عشرة فى الأولى)، وفقرة من الخامسة عشرة (الثالثة عشرة فى الأولى).

(٢) انظر دراستنا: الدين فى حدود العقل وحده لكانط، قضايا معاصرة جـ٢، ص١٣١-١٧٠.

(٣) هذه أيضاً تفرقة ابن القيم ومحمد بن عبدالوهاب بين التوحيد النظرى والتوحيد العملى.

(٤) انظر دراستنا "الاغتراب عند فيورباخ" دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٤٠٠-٤٤٥.

مع القانون الخلقى. إذن مفهوم الله يسبق مفهوم الدين عند كانط وفشته. الدين مؤسسة اجتماعية وصياغات سياسية بعدية فى حين أن الله مثال العقل النظرى، مفهوم قبلى. لا يؤسس الواجب على الدين بل يؤسس الدين على الواجب. الله مشرع أخلاقى للعالم. والواجب الدينى هى طاعة القانون الخلقى.

هناك دليل أخلاقى على وجود الله، وهو الأنا المطلق عند فشته. ومن هنا نشأت تهمة الإلحاد بعد صدور "نظرية العلم". إذ لم يذكر لفظ "الله" إلا مرات معدودة. وعزل من كرسى الفلسفة فى جامعة يينا. وسبب التهمة إصرار فشته على أن النظرة الأخلاقية للعالم تساوى الاعتقاد بحكم الهى للعالم، وأن حياة النظام الأخلاقى والعمل به هو نفسه الله، ولا يحتاج إلى إله آخر. ويكون بذلك أقرب إلى وحدة الوجود منه إلى الإلحاد. ويكررها فشته فى "غاية الإنسان". ويقدم مفهوم الوجود الخالص مع الشعور، فيصبح الأنا المطلق هو المطلق، هو الحياة والنور، هو الله. بل لقد حاول فشته فى السنوات الأخيرة جعل فلسفة الدين المصب النهائى لنظرية العلم. وهى الفلسفة المسيحية بالأصالة. والدين عند فشته لطف من الله لأن الله جواد كريم كما يقول ديكارت، مصدر إضافى للأخلاق، قد يحتاجه الإنسان وقد لا يحتاجه [١]. الله هو الموضوع الحى والفعال للاعتقاد وليس تصور الله المجرد الميت فى اللاهوت. والسؤال هو: لماذا لا يكفى وجود الخير الأقصى كغاية قصوى للإرادة دونما حاجة إلى ضمان الله له كما هو الحال عند ديكارت فى نظرية الصدق الإلهى؟

والتمييز بين إرادة الله والقانون الخلقى هو تمييز بين دين الوحى ودين الطبيعة كما هو الحال عند لسنج وتندال. وهى نفس ثنائية كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده" بين الدين الكنسى والدين الفلسفى. الأخلاقية ميدان الحرية، والسعادة ميدان الطبيعة. أراد فشته القضاء على الحتمية وإقامة نظرية فى الحرية فى نظرية العلم وهى الأساس النظرى للحرية. والسؤال هو: لماذا يكون الله ضامناً للقانون الطبيعى وبالتالى مكان التوفيق بين الخير الأقصى والسعادة؟ ألا يكفى النشاط الذاتى أى الضرورة الأخلاقية حيث تتحد الضرورة والحرية مثل هيجل على مستوى التاريخ وبرجسون على مستوى الوعى الفردى؟

---

(١) وهى مثل نظرية اللطف عند المعتزلة.

ويظهر الله فى العالم الطبيعى الحسى فى صورة وحى أو عناية إلهية وهو الدليل الفيزيقى على وجود الله. وخطأ التشبيه هو جعل الله على صورة العالم الحسى بدلاً من تحديد وظيفة الأخلاق. والغائية فى هذا العالم نظام خلقى يبدو لنا دليلاً أيضاً على وجود الله.

لا يعنى ذلك الاعتراف بإمكانية المعجزات، سبب إدانة كل وحى، وكأنه خداع أنه لا يتفق مع الطبيعة أى المعجزة ولا مع القانون الخلقى أى العقل. ومن ثم أتت ضرورة اتفاق الوحى مع الطبيعة والعقل كما هو الحال عند لسنج فى دين الطبيعة ودين العقل [1]. ولا يوجد تناقض بين نظام الطبيعة ونظام الأخلاق مادامت الأخلاق هى الغرض الذى تسعى إليه الطبيعة، ومادام واضع الأخلاق هو نفسه خالق الطبيعة. يعنى الوحى القواعد والقياس [2]. وبهذا المعنى تكون الأخلاق أساس الوحى. الوحى المتفق مع الأخلاق يكون من الله. والوحى المخالف للأخلاق لا يكون من الله. والغاية من كل وحى إبراز المشرع الخلقى [3].

والدين والفلسفة متفقان فى المضمون ومختلفان فى الصورة [4]. ومهمة "نقد كل وحى" المصالحة بين الإيمان والعقل باسم النقد. يمكن التمييز فى الوحى بين المضمون والصورة. الصورة هى النبوة، والمضمون هو الأخلاق. والصورة هى الوسيلة أو الطريق. ولا يمكن معرفة إعلان الله عن نفسه من خلال الوحى بالعقل. لابد من الوحى الذى يعنى اشتقاقاً الكشف والتجلى، وإزالة الحدود وإسقاط السدود، وفتح المنغلق [5]. والكلام ليس حسياً بل معنوياً، ظاهر يحتاج إلى تأويل [6]. الوحى ليس شخصاً ولا واقعة فريدة ولا تاريخاً مقدساً ولا عقائد، بل هو كلام شفاهى أو مدون، موضوع لتحليل الخطاب.

---

(1) Les Méthodes d,Exégése, la structure a prioi du donné révéle, pp. 309-321.

(2) XL, I, pp. 103-108.

(3) Hermeneutics as Axiomatics, Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977, pp. 1-20.

(٤) وهذا ما قال الفلاسفة المسلمون منذ الكندى حتى ابن رشد فى الاتفاق بين الحكمة والشريعة فى الغاية والاختلاف فى الوسيلة.

(٥) الوحى باللغة الألمانية Offenbarung أى فتح القضبان.

(٦) وهى تشبه مباحث الألفاظ عند الأصوليين.

الوحى إذن معطى من معطيات الشعور لا يمكن إنكاره بل توضيحه. هو اعتقاد لــه جذوره فى القدرة العقلية، فى الإرادة التى تتطلب شرطين: تمثل الغرض والعمــل علــى تحقيقه. الإرادة ذات موضوعها الوحى. ويمكن تفسير الوحى بالعلل الطبيعيــة وبقوانيــن الخيال فى ظروف محددة وفى إحدى لحظات الشعور كما هو الحال عند لســنج. وقيمــة الإيمان هو فى أثره الخلقى فى الشعور.

ثم طور فشته فلسفته الخاصة للأنا المطلق فى نظريــة العلــم بعــد عــام واحــد فى ١٧٩٤ عبر عقدين من الزمان حتى ١٨١٤. وحد فيها بين الذاتى والموضوعى منتقلا من ثنائية كانط إلى أحادية الكانطيين، هيجل وشلنج.

وقد عبر فشته عن عدم رضاه عن كتابه الأول "نقد كل وحى" لأنه "هزيل"، وصــل إلى نتائج صحيحة من مقدمات غير صحيحة. كان ينوى أن يكتب بعده "نقد أفكار التفكير" للتخلص كلية من العناية والمعجزات والوحى، ومنتقلا من الدين إلى العلم، ولكنه انتقــل مباشرة إلى "نظرية العلم" (١).

ومع ذلك هناك فرق بين كانط وفشته فى تصور الدين. كانط يؤمن بالشر الجــذرى فى الإنسان، الخطيئة الأولى، وفشته أقرب إلى روسو وبــراءة الفطــرة. كــانط يؤمــن بضرورة الكنيسة ككومنولث أخلاقى، وفشته لا يحتاجها لأن القانون الخلقى مكتف بذاتــه. عند كانط الدين يعطى العقل حسابا متفقا لتوقعاته الأخلاقية، وفشته يحتــاج إلــى الديــن كلطف أى كدافع أخلاقى إضافى.

٢- البنية والمفاهيم والغاية.

ولا يتكون الكتاب من فصول أو أبواب أو أقسام بل من خمس عشرة فقرة بطريقة كــانط فى التأليف التى سادت الفلسفة الغربية منذ ديكارت واسبينوزا حتــى هوســرل حرصــا على النسق الهندسى كما يقول اسبينوزا (٢). يسبقها الإهداء، ومقدمتى الطبعتيــن الأولــى والثانية. ويتلوها ملاحظة ختامية مع ملحق للفقرات التى تم حذفها من الطبعــة الثانيــة. وتتفاوت الفقرات الخمس عشرة فيما بينها كما. أكبرها الثانية وأصغرها الأولــى (٣). ولا

---

(١) نقد أفكار التفكير. Critique of ideas of reflection

(٢) النسق الهندسى More Goemetrico.

(٣) المقدمة (١)، الأولى (٩)، الثانية (٢٠)، الثالثة (١٦)، الرابعــة (٦)، الخامســة (٩)، السادســة (٤)،=

يعتمد على الحجج النقلية إلا نادراً. ويعتمد على تحليل المفاهيم والتجارب الإنسانية [١].

وتدور معظمها حول الوحى ومصدره الإلهى والمنهج الاستنباطى والدين، والصورى والمادى، والقبلى والتجريبى، والعقل والإرادة. وكلها مصطلحات كانطية باستثناء الوحى الذى بدا تركيزاً من فشته نظراً لعدم استعمال كانط له فى "الدين فى حدود العقل وحده".

وبتحليل مضمون هذه الفقرات الخمسة عشرة تظهر المفاهيم الكانطية. يأتى الوحى أولاً وهو موضوع فشته ثم "إستنباط" نظراً للمنهج الإستنباطى السائد فى الكتاب، وصفه "إلهى" للوحى وألوهيته، ثم "الدين" الموضوع الكلى باعتبار أن الوحى أحد موضوعاته. ثم تأتى ألفاظ "صورى"، "مادى"، "مضمون"، ثم ألفاظ "طبيعى"، "تجريبى"، "بعدى"، "قبلى"، "إرادى" وكلها مصطلحات كانطية [٢].

أما من حيث أسماء الأعلام فلا يذكر فشته أى فيلسوف معروف تعلم منهم وتتلمذ عليهم مثل اسبينوزا وكانط. ومن الأسماء يذكر "هومل" ممثل الحقيقة فى عصره ومن أهدى إليه الكتاب رينهارد. كما يذكر فرقتين، الأفلاطونيين والفيثاغوريين. ومن زعماء الطوائف يذكر دالاى لاما، ومن القواد الإسكندر الأكبر، ومن المكتشفين كرستوفر كولمبوس [٣].

ولا يذكر إلا "نقد العقل الخالص" مرة، و"نقد العقل العملى" مرة أخرى. فالعقل الخالص على قدر فهم فشته لم يتم شرحه بطريقة مخالفة من الشراح المعتمدين لديه كما يدل على ذلك مقارنة هذا العرض مع "نقد العقل الخالص". ففشته شارح لكانط مع باقى

=السابعة (١٦)، الثامنة (١٨)، التاسعة (٥)، العاشرة (٤)، الحادية عشرة (١٢)، الثانية عشرة (٧)، الثامنة عشرة (١١)، الرابعة عشرة (١٤)، الخامسة عشرة (٣)، الخاتمة (٨).

(١) لم يعتمد إلا على آية واحدة من سفر اللاويين فى العهد القديم وآية أخرى من الرسالة الأولى لبطرس فى العهد الجديد. Fichte: Op.cit., p. 112.

(٢) تردد الألفاظ كالآتى: وحى (١١)، إستنباط، إلهى (٤)، الدين (٣)، الصورى، المادى، المضمون (٢)، طبيعى، تجريبى، بعدى، قبلى (١).

(٣) كرستوفر كولمبوس، نقد العقل العقى (٢)، هومل، الإسكندر الأكبر، دالاى لاما، الأفلاطونيون، الفيثاغوريون (١).

الشراح المختلفين فيما بينهم [1]. ويمكن استنباط مفهوم الخير الأقصى كله أو "المباركية" من تشريع العقل العملي. وأول جزء فيه، القدسية، يمكن استنباطه على وجه خالص من التحديد الموضوعي للقوة العليا للرغبة من هذا القانون والذي تم بوضوح في "نقد العقل العملي" دون تكراره.

ويبدو منهج فشته من هذه الفقرات الخمسة عشر بعد المقدمة (الفقرة الأولى) والملاحظة الختامية، تسلسل كل فقرة من الفقرة السابقة طبقاً للمنهج الاستنباطي كما هو الحال عند كانط. وتتناول كل عدة فقرات، أربعاً أو ثلاثاً أو اثنان، موضوعاً واحداً على النحو الآتي:

أ- نظرية الإرادة واستنباط الدين منها ثم قسمته إلى دين الطبيعة ودين الوحي. ويبدو فشتاً كانطياً يبدأ من الإرادة ثم يضع هذا التقابل بين دين الطبيعة ودين الوحي مثل لسنج[2].

ب- التمييز بين الجوانب الصورية والجانب المادي في الوحي ثم استنباط مفهوم الوحي من العقل الخالص. وهي قسمة كانط المشهورة والدائمة في كل مؤلفاته النقدية [3].

جـ- إبراز المادة التجريبية والإمكانية الفيزيقية للوحي [4].

د- مقاييس المصدر الإلهي للوحي طبقاً لصورته ومضمونه الممكن وهي بداية علم النقد والشك المصدر الإلهي النظام النسقي لهذه المقاييس [5].

هـ- إمكانية تلقي مظهر ما من الوحي مع نظرة عامة على هذا النقد، وهو موضوع النبوة الفعلية [6]. وواضح أن وقوع الوحي وتلقيه أقل بكثير من إمكانية الوحي مما يدل على أن فشته مازال مغرقاً كلية في الفلسفة النقدية باعتبارها دراسة للإمكانيات

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 55, 59.

(٢) الفقرات الثانية والثالثة والرابعة.

(٣) الفقرات الخامسة والسادسة والسابعة.

(٤) الفقرات الثامنة والتاسعة.

(٥) الفقرات العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة.

(٦) الفقرات الرابعة عشرة والخامسة عشرة.

وليس وصفاً للوقائع [1].

وقد أهدى فشته الكتاب فى الطبعة الثانية إلى الدكتور فرانــز فولكمــار رينــهارد قسيس المحكمة الأول ربما لأنه وجد وظيفة له تعبــيراً عــن إخــلاص لــه واســتعداداً للتضحية فى سبيله [2]. ويمدح فشته سجاياه ليس فقط أمام الجمهور بــل أيضــاً وجــهاً لوجه. وأكبر سجية هى أكثرها تواضعاً بل إن الإله نفسه يسمح لعبيده العقلاء بالتعبير لــه عن إخلاصهم وحبهم له عن طريق الكلمات لإشباع حاجات القلوب. والإنسان الخير لــن يمنع مريديه من ذلك. يقوم فشته بهذا الإهداء تعبيراً عــن احترامــه لرئيــس قساوســة المحكمة. وهنا يبدو فشته حذراً كما فعل ديكارت فى إهدائــه "التــأملات فــى الفلســفة الأولى" لعلماء كلية أصول الدين مؤكداً أهمية المنهج الجديد فى الدفاع عــن الديــن، وأن إثبات وجود الله وخلود النفس بأدلة أفضل من أدلة اللاهــوت [3]. يقــول فشــته بنفــس الطريقة "حتى الإله يسمح لمخلوقاته العاقلة أن يطلقــوا العنــان لعواطفــهم وأحلامــهم وحبهم، ويعبروا عنها فى كلمات من أجل إشباع قلوبهم الفياضة. والإنســان الخــير لــن ينكر على إنسان آخر ذلك" [4].

وفى مقدمة الطبعة الأولى عام ١٧٩١ يبين فشته لماذا ســمى كتابــه "محاولــة" تواضعاً منه وتعبيراً عن نيته فى الاجتهاد والاقتراب من موضوع دون غلــق الأبــواب أمام اجتهادات أخرى. فالحقيقة ليست ملكاً لأحد. ويتطلب الوصول إليها أكبر قدر ممكــن من الدقة والحياد. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران. والحكم للجمــهور. ولا ضــير فــى التراجع عن الخطأ، فالعود إلى الصواب والاعتراف بالحق فضيلة. المهم الصــدق مــع النفس، والتعبير عن الاعتقاد صراحة. ويعتذر فشته عن هذا الخطاب بضمــير المتكلــم المفرد مما يجافى التحليل الموضوعى للعلم [5].

---

(١) وهو يشبه دراسة علماء الكلام للنبوة أولاً إمكانيتها وثانياً وقوعها، "من العقيدة إلى الثورة"، جـــ٤، النبوة والمعاد، الفصل الأول، النبوة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٧-٦٤/ ١٥٥-١٨٢.

(2) Dr. Franz Volkmar. Reinhard.

(٣) ديكارت: التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د.عثمان أمين، الانجلو المصرية، القــاهرة ١٩٦٩، ط٤، ص٣٩-٤٦.

(4) Ibid., p. 35.

(5) Ibid., pp. 37-38.

ويؤكد نفس المعنى فى الطبعة الثانية، احتمال الخطأ والصواب مخاطباً الجمهور وكأن الجمهور هو مقياس اليقين وليس العقل الخالص. كما يبين أن "نقد الوحى" جزء من الفلسفة العملية وليست النظرية، أى الأخلاق وليس المعرفة. فاليقين الخلقى للوحى أكثر ضماناً من اليقين النظرى [١]. ويمكن أن يتحول بعد ذلك مفهوم الوحى كموضوع للفلسفة النقدية وجزء منها ملحق بها، إمكانية الوحى وشروطه المسبقة ضمن مجموعة تصورات التفكير. كان يمكن للطبعة الثانية كلها أن تتناول موضوع تصورات التفكير بالتحليل فيما بعد. البداية أولاً بالوحى باعتباره موضوعاً لنقد العقل العملى، والنهاية بالوحى باعتباره موضوعاً النظرى.

ويعلن فشته عن استعداده للرد على كل ما يعن للجمهور من اعتراضات من أجل إظهار الحقيقة وإدخالها فى الأعمال التالية دون ذكر لأسماء المعترضين. فنقد الوحى مشروع متصل يجمع بين المفكر والجمهور من أجل البحث عن حقيقة مشتركة بينهما. إذ يخاطب الجمهور، ويحاور القراء، ويرد على اعتراضاتهم [٢].

فى المقدمة يبين فشته أن من سمات الشعوب المتحضرة التى تحولت من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة بتعبير ابن خلدون هو النقد. ومن موضوعات النقد تصور الاتصال بين موجودات عليا وبشر كما هو معروف فى تراث الشعوب الخاص بما يأتى من إلهامات من فوق الطبيعة وآثار الألوهية على الأخلاق والعادات. ويتصور الناس هذا الاتصال مرة على نحو فظ ومرة أخرى على نحو أكثر عقلانية، مرة بالتشبيه وأخرى بالتنزيه ويسمونه الوحى. وهو مفهوم جدير بالاحترام على الأقل لمدى شموله، وإمكانية إخضاعه للبحث الفلسفى من حيث افتراضاته وضماناته أفضل من اعتباره من صنع المحتالين أو من أحلام المتنبئين. وإذا كان البحث فلسفياً فإنه يقوم على المبادئ القبلية وكموضوع للعقل العملى طالما أنه يتعلق بالدين. البحث فى إمكانية الوحى كتصور وليس فى وحى بعينه. البحث الفلسفى لمفهوم الوحى أفضل من تقديسه أو تدنيسه، قبوله على الإطلاق أو رفضه على الإطلاق. النقد هو البحث الدقيق دون إصدار

---

(١) وكما هو الحال فى نسق الأشاعرة وقسمة العقائد إلى عقليات وسمعيات، إلهيات ونبوات. الأولى يقينية، نظرية الذات والصفات والأفعال التى تعتمد على العقل الخالص، والثانية ظنية لا تعتمد إلا على الرواية.

(2) Ibid., p. 36-37.

أحكام قطعية [١].

طبق فشته الفلسفة النقدية على الوحى أى علـــى موضـــوع الديـــن الأول قبـــل أن يتحول إلى عقيدة من خلال علم الكلام يحتاج الفيلسوف إعادة تأويلها كى تتفق مع العقـــل كمـــا فعل كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده". فالوحى أيضا لا يستعصى على النقـــد أى بيان الإمكانيات. طبق كانط النقد فى المعرفة فى "نقد العقل الخالص"، وفى الأخـــلاق فى "نقد العقل العملى"، وفى الجمال فى "نقد ملكة الحكم"، ولكنه فى الديـــن لـــم يســـتعمل كلمة نقد بل "الدين فى حدود العقل وحده". فشته وحده هو الـــذى اســـتعمل لفـــظ "النقـــد" يشمل الوحى. وهو ينقد "كل وحى" وليس فقط الوحى المسيحى أو اليهودى أى أنـــه ينقـــد ظاهرة الوحى من حيث إمكانياتها وليس وحيا خاصا فى لحظة معينة، الوحى من حيـــث هو وحى من وجهة النظر النقدية. يأخذ فشته الوحى وبماهية مع العقل والطبيعـــة حتـــى يظهر اتفاق الوحى والعقل والطبيعة كما هو الحال عند لسنج [٢].

٣- استنباط الوحى من العقل.

ويبحث فشته فى أكبر الفقرات "نظرية الإرادة اســـتعدادا لإســـتنباط الديـــن علـــى العموم[٣]. فالدين يستنبط من العقل العملى ولا يستقرى من التاريخ. هـــو تعبـــير عـــن الإرادة أى الأخلاق. ويبدأ بطريقة كانط بتحديد المفاهيم مثل الرغبة والرغبات التى تعـــبر عن نشاط الإنسان سواء كانت ممكنة أو واقعة. كل تمثل إما أن يكون معطـــى أو منتـــج. ويتم بواسطة الدافع. ما يؤثر هو المادة وليس الصورة، ولكن ما يفهم هو الصورة وليـــس المادة. والعنصر المادى فى الدافع هو الملائم أو الحسى. وينقسم الحـــس إلـــى خـــارجى وداخلى. الأول فى المكان الثانى فى الزمان. الأول مفروض من الخارج والثانى مختـــار من الداخل. وتلقائية الداخل إما أن تخضع لقوانين أو تكون تلقائيـــة خالصـــة. والفـــهم لا يكـــون إلا بصورة المادة الحسية وإخضاعها للمقولات الكانطية الأربع، الكيـــف والكـــم والإضافة والجهة. والملائم هو السعادة. وفكرة الســـعادة اللامشـــروطة واللامحـــدودة لا

---

(١) الفقرة الأولى. Ibid., p. 39.

(٢) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٥٣-٢٧٤.

(٣) الفقرة الثانية. Ibid., pp. 40-59.

علاقـــة بها بالسلوك الحتمى [1]. وهنا ينشأ مفهوم الاستحقاق، اســتحقاق الســعادة بنـــاء على الأخلاق. ثم ينتج عن السعادة أو الاستحقاق مفهوم ثـــالث هــو الثــواب والرضـــا والمباركة.

تعطى الحساسية المادى فى حين تنتج التلقائية الصور. وتعطى الصـــور قـــهرا أو اختياراً، فرضاً أو حرية، هبة أو كسباً. ويحرك كليهما ملكة الرغبـــة. وينشـــأ الشـــعور بالاحترام وخضوع الإرادة للقانون على نحو غير مشروط، احـــترام الطبيعـــة الروحيـــة العليا التى تجعل الإنسان يرضى أو يخجل أحياناً. وهو ما يؤدى إلى المصلحـــة الخلقيـــة انتقالاً مـــن الفيزيقى إلى الأخلاقى بعيداً عـــن إنشـــائيات الأفلاطونييـــن والفيثـــاغوريين وفيوضاتهم. ومن ثم تتأسس حرية الاختيار تجريبياً كما تتأسس صورياً. تجريبياً بـــالقدرة على الاختيار، وصورياً بحتمية القانون الخلقى. فالحرية فى نطاق العقـــل وليســـت فـــى الطبيعة. الحرية هى التحرر من ضرورة الطبيعة. ولا توجد حرية فى ميـــدان القـــانون الخلقى، وهو ميدان الإلهى. ومن ثم فقد أصاب الفلاسفة الذين أنكروا الحريـــة، بمعنـــى الاختيار بين الممكنات فى الله. ويعتمد هذا التحليل على ما يبدو وليس على الشـــىء فـــى ذاته. ومع ذلك، ما يبدو يمكن الحكم عليه خطأ أو صواباً بناء علـــى القـــانون. فضمـــان المعرفة فى الأخلاق. الحكم على الظاهرة ممكن اعتماداً على الشيء فى ذاته.

يبحث فشته عن الحد الأدنى وليس عن الحد الأعلى، ويبدأ من أعلى عن بعد، مـــن الفيزيقى والطبيعى إلى الأخلاقى والمعنوى. ربما مازال فشته يتحسس طريقـــه كمؤلـــف فى عصر يسوده كانط وهردر بادئاً بتحديد المفاهيم اقتراباً من كانط خاصـــة أنـــها قـــد ضعفت فى الطبعة الثانية لأنها ليست أصيلة، ولم تخرج من قلبه. ويحلل الشـــعور مثـــل الفرنسيين. فهو أقرب الألمان إلى الفرنسيين، ربما لأنه عاش فى سويسرا ونـــال تربيـــة خاصة. يحلل على المستوى الإنسانى الخالص. لذلك يمكن قفز بعض الســـطور دون أن ينقص الفكرة شئ. والحرية فى نطاق العقل وليست فى نطاق الطبيعة ولا توجـــد حريـــة فى الله لأنه محدد بقانونه. ولا يوجد حديث عـــن الديـــن. ويشـــير إلـــى الأفلاطونييـــن والفيثاغوريين على أنهم أرباب حكايات وخيالات دون ذكر اسم كانط أو لسنج.

ويستأنف فشته إستنباط الدين على العموم" بعد تحليـــل الحـــس والرغبـــة والدافـــع

(١) ينقد فشته هنا الفلسفة الحتمية عند هومل Karl Ferdinand Hommel.

والانتهاء إلى القانون الخلقى الذى يمكن إستنباط الدين منه [١]. فالدين فى حدود العقل وحده كما يقول كانط هو الأخلاق [٢].

الله هو اجتماع الضرورة الخلقية والحرية الطبيعية. وطالما ثبت قانون الأخلاق الضرورى يثبت وجود الله. الله تبارك وتعالى قادر على كل شئ كنتيجة طبيعية للقانون الخلقى. فى الله تجتمع الأخلاق والسعادة ومنهما ينبثق العدل. وهو يعلم كل شئ.

ويتأسس وجود البشر على وجود الله، من أجل التزام كل الكائنات العاقلة بالخير الأقصى على الدوام وتحقيق التوازن بين الأخلاق والسعادة. فالله أبدى. وكل كائن أخلاقى كذلك. القانون الخلقى إذن هو إمكانية وجود الله وأخلاقية البشر وسعادتهم. وتلك مبادئ العقل ومصادراته. وهو ما يسمى بلغة الدين الاعتقاد. ولما كانت مبادئ العقل عامة وشاملة ومن ثم صادقة يكون الاعتقاد كذلك.

أول صفة لله هو الكمال. وهو الوحيد القدوس. وثانيها الربوبية من خلال القانون الخلقى. وهذا لا يحتاج إلى لاهوت أو دين. وهما مترابطان. إذ ينبثق الدين عن اللاهوت. الدين القطعى واللاهوت العقائدى. اللاهوت تجريد خالص، معلومات ميتة دون أى نتائج عملية. أما الدين طبقاً للمعنى الاشتقاقى فإنه يعنى الرابطة [٣].

والتصور لشيء ما حق، له وجود قبلى فى الطبيعة البشرية. وهو مفهوم ما يجب أن يكون الذى يحيل إلى الرغبة فى وجود شئ ما وتمنيه. فإذا ما تحققت أمنيات الإنسان وأشبعت حاجاته فلا يشعر بالحاجة إلى الدين، الدعاء أو الابتهال إلى الله. وهو قريب من تحليل ماركس للدين كتعويض عن مآسى الدنيا بنعيم الآخرة.

ومقدار السعادة هو مقدار ما يحققه الإنسان من الأخلاقية من خلال القانون الخلقى. وهو الذى يجعل الحق فى داخلنا شرط الحق فى العالم الخارجى. وأثر القانون الخلقى الشامل والسعادة الناتجة عن درجة تحقق الأخلاقية فى كل الوجودات العاملة هما نفس الشيء. فالسعادة والأخلاقية شئ واحد.

---

(١) الفقرة الثالثة. Ibid.,pp. 60-75.

(٢) وهو معنى حديث الرسول "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

(٣) وهو يشبه قسمة ابن القيم التوحيد إلى توحيد نظر وتوحيد عمل أو التوحيد الكونى والتوحيد الإرادى. وهى القسمة التى استمرت عند محمد بن عبدالوهاب ورشيد رضا.

ومن ثم يمحى التناقض بين العقل العملى والعقل النظرى بحيث يصبح القانون ليس فقط صحيحاً على الإطلاق بل أيضاً فعالاً على الإطلاق. ومن ثم فالله ليس فقط هو المشرع بل أيضاً المحرك والمحدد. وهو الموجود الأوحد الذى يفعل طبقاً للقانون الخلقى كما يقول المعتزلة. الله هو المحدد للطبيعة بناء على المقاصد الأخلاقية، وفى البشر بناء على رغبتهم فى السعادة التى تقوى فيهم التزامهم بالفضيلة [١].

وإستنباط التزاماتنا من إرادة الله يؤدى إلى الاعتراف بإرادته باعتبارها قانوناً خلقياً. ومع ذلك يبقى سؤالان: الأول: هل هناك التزام بطاعة إرادة الله من حيث هى كذلك وما أساسه؟ والثانى: كيف يمكن التعرف على قانون العقل فينا باعتباره قانون الله؟ والإجابة على السؤال الأول أن تصور الله من مقتضيات العقل وتحققاته طالما أنه أمر قبلى، وعلى الثانى أن فكرة الله باعتباره مشرعاً من خلال القانون الخلقى تقوم على شئ ذاتى فينا اغترب عنا وتحول من الذاتى إلى الموضوعى، ومن الداخل إلى الخارج. هذا الاغتراب هو أساس الدين. عرف فشته إذن الاغتراب الدينى قبل فيورباخ [٢]. وكثيراً ما تكون طاعتنا لله بدافع الأنانية أكثر منها بدافع الإيمان، وتحقيقاً لمصلحة أكثر منها تعبيراً عن تقوى. لذلك قد يعنى وجود إرادة الله كأساس للقانون الخلقى فينا شيئين. إما أن تكون إرادة الله سبب مضمون القانون الخلقى أو أنها سبب وجوده فقط فينا. الأول ينتهى إلى إزدواجية العقل واغترابه عن ذاته فى حين أن الثانى ينتهى إلى وجدانية العقل واستقلاله الذاتى [٣].

وتقسيم الدين على العموم إلى دين طبيعى ودين وحى تقوم على القسمة الشائعة للدين إلى دين أرضى ودين سماوى، ديانات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا من ناحية ودين إبراهيم من ناحية أخرى. وهى نفس القسمة الكانطية إلى دين بعدى ودين قبلى [٤]. ينشأ الدين القبلى عندما يتحول اللاهوت إلى عقائد. عندئذ يمكن إدراك الله بطريقتين إما فى داخلنا باعتبارنا كائنات أخلاقية بطريقتنا العقلية أو خارجنا. فى الداخل

---

(١) وتحليلات فشته للصلة بين الإرادة والعقل والسعادة تشبه تحليلات الفارابى فى "تحصيل السعادة" و"التنبيه على سبيل السعادة".

(٢) انظر دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، ص٤٠٠-٤٤٥.

(٣) الاستقلال الذاتى Autonomy، الاغتراب الذاتى Heteronomy.

(٤) الفقرة الرابعة. Ibid., pp. 76-81.

لا يوجد تصور الله المشرع تصورا قبليا أو خالقا للعالم. والطريقة الثانية عن طريق الخارق للطبيعة وإدراك الحواس. ويمكن القول إن الطريقة الأولى تقوم على الخارق للطبيعة فينا، والثانية على الخارق للطبيعة خارجنا. الأول دين الوحى والثانى دين الطبيعة. الأول مطبوع فى القلوب والثانى فى التاريخ. وهو ما قاله اسبينوزا من قبل عن العهد، العهد القبلى والعهد التاريخى [1]. يحكم فشته على دين الوحى بدين الطبيعة، وعلى دين الطبيعة بدين الأخلاق. ومقياس الأخلاق حرية الإرادة والكمال الخلقى [2].

وبالتالى يؤسس فشته القانون الأخلاقى ابتداء من الدافع الحسى. يبدأ بالرغبة أى بالحس وينتهى بالقانون الخاص. ويوحد بين الفيزيقى والأخلاقى فى الله من خلال نشاط الشعور. وفى نشاط الذات تتوجد الضرورة الأخلاقية والحرية الفيزيقية. الله قانون الأخلاقية وبالتالى فهو موجود. الدليل على وجود الله إذن هو الدليل الأخلاقى. ومن ثم يستنبط فشته الدين من الأخلاق. الأخلاق أساس الدين وليس الدين أساس الأخلاق. الله أخلاق أما الدين والعقائد فمن المجتمع. والله ذات وصفات خير وبالتالى هو مصدر القانون الخلقى. بين الله والأخلاق هناك تأسيس متبادل الله باعتبارها خيرا مصدر الأخلاق، والأخلاق باعتبارها شاملة وموضوعية وهما شرطا الحكم القبلى التركيبى عند كانط، أساس الإيمان بالله[3]. لذلك ينقد فشته اللاهوت النظرى الذى هو مجرد أخبار ميتة. لا يحيا اللاهوت إلا بالعمل[4]. وفى حال الاكتفاء بالخير الذاتى لا يحتاج الإنسان إلى لاهوت ولا إلى دين. والقانون التشريعى أيضا قانون خلقى "وإلا كان الدين اغترابا"[5]. فكرة الله باعتباره مشرعا من خلال القانون الخلقى تقوم على اغتراب ما يخصنا، وترجمة شئ ذاتى إلى شئ خارجى. هذا الاغتراب هو أساس الدين. الدين فى الداخل قبل أن يكون فى الخارج. فاللاهوت لاهوت شعورى كما هو الحال عند فيورباخ [6]. أما طاعة المؤمنين لله على نحو خارجى بأداء الشعائر والطقوس فإنها تقوم على الأنانية، الرغبة فى الثواب وتجنب العقاب. وهو ما رفضه معظم الفلاسفة والصوفية فى كل

---

(١) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص٤٠٠-٤٤٥.

(٢) وبتعبير المعتزلة مقياس التوحيد فى العدل.

(3) Objectively true and universally valid.

(٤) هذا هو أيضا موقف ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب فى التوحيد العملى أو التوحيد الإرادى.

(٥) وهو موقف ابن رشد فى تأسيس الفقه على الفضيلة فى اخر "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

(٦) اغتراب Entausherung.

الحضارات، مثل هارناك فى "جوهر المسيحية" وجويو فى "الأخلاق بلا إلزام ولا جـــزاء"[(١)].

وتقسيم الدين على العموم إلى دين طبيعى ودين وحى "تقوم على القســـمة الشـــائعة للدين إلى دين أرضى ودين سماوى"، ديانات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا مـن ناحية ودين إبراهيم من ناحية أخرى. وهى نفس القسمة الكانطية إلى دين بعـــدى وديـــن قبلى[(٢)]. ينشأ الدين البعدى عندما يتحول اللاهوت إلى عقـــائد. عندئـــذ يمكـــن إدراك الله بطريقتين إما فى داخلنا باعتبارنا كائنات أخلاقية بطبيعتنا العقلية أو خارجنا. فى الداخـــل لا يوجد تصور الله المشرع تصوراً قبلياً أو خالقاً للعالم. والطريقة الثانيـــة عـــن طريـــق الخارق للطبيعة وإدراك الحواس ويمكن القول إن الطريقة الأولى تقـــوم علـــى الخـــارق للطبيعة فينا والثانية على الخارق للطبيعة خارجنا [(٣)]. الأول دين الوحى والثـــانى ديـــن الطبيعة. الأول مطبوع فى القلوب والثانى فى التاريخ. وهو ما قاله اسبينوزا من قبل عـن العهد، العهد القبلى والعهد التاريخى [(٤)]. يحكم فشته على دين الوحى بدين الطبيعة وعلـــى دين الطبيعة بدين الأخلاق ومقياس الأخلاق حرية الإرادة والكمال الخلقى [(٥)].

"والنقاش الصورى لمفهوم الوحى تمهيد للنقاش المادى". فالصورة بالمعنى الكـــانطى تسبق المادة [(٦)]. يعنى الوحى صورة إمكانية الإعلان، ما هو خير لفـــرد ويكـــون خـــيراً للمجموع. هناك شرطان داخليان لأى إعلان، المادى والصورى، الكم والكيـــف. وهنـــاك شرطان آخران خارجيان، المعلِن والمعلَن إليه، المعطى والمستقبل. ويعنى الإعلان إخبار العالم لغير العالم بشىء. والمعلوم لا يعلن عنه بل يبرهن عليه على نحو تجريبى. ومـــن ثم يكون التقابل بين دين الوحى ودين الطبيعة. دين الوحى قبلى فى حين أن دين الطبيعـــة بعدى. دين الوحى يخبر بالمجهول فى حين أن دين الطبيعة لا يخبر بشىء. دين الوحـــى يقوم على طبيعة العقل وإمكانيات المعرفة ودين الطبيعة يقوم علـــى الســـلطة. الحقـــائق

---

(١) وهو مثل القول الشهير لرابعة العدوية.
(٢) الفقرة الرابعة. Ibid., pp. 76-81.
(٣) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٤٠٠-٤٤٥.
(٤) وبتعبير المعتزلة مقياس التوحيد فى العدل.
(٥) وقد يكون ذلك معنى اية "لا يكلم الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا". الوحى ومـــن وراء الحجاب طريق الروح، والرسول طريق المادة.
(٦) الفقرة الخامسة وقد أضيفت فى الطبعة الثانية. Ibid., pp.82-90.

الخالصة يمكن البرهنة عليها أما المعرفة التاريخية فيمكن إيصالها إما مباشرة أو على نحو غير مباشر من خلال الإدراك الحسي أو التمثل أو التخيل ثم يتم نقله جيلاً وراء جيل. والدليل على ذلك يوقع في الدور. الوحي من الله، والله يثبت بالوحي. ويتطلب الاتصال وجود كائنين عاقلين أي وجود أساس أخلاقي. ولا يوجد دليل نظري على ذلك بل دليل عملي.

وفي العادة عندما وبذكر الوحي يذكر الموحى به أي الشيء وليس كيفية الوحي تذكر المادة وليس الصورة. فالوحي بهذا المعنى الشائع تعليم وإرشاد ومواعظ، أوامر ونواهي وليس الله باعتباره غاية قصوى. الوحي كموضوع في حاجة إلى واسطة. أما الوحي كصورة فلا يحتاج إلى واسطة لأنه كيف خالص، مجرد إمكانية منطقية. والسؤال هو كيف يضع الله باعتباره قصداً وغاية إدراكاً فينا؟ والإجابة في التمييز بين الإدراك والاستدلال. إذ لا يستطيع الإنسان أن يدرك بل أن يستدل (١).

وهناك طريقتان للصعود من الإدراك إلى المعرفة، ومن الحس إلى العقل. الأولى تسلسل العلل الفاعلة، والثاني تسلسل العلل الغائية. ومن المستحيل نظرياً إثبات أن ظاهراً ما وحي وعلى نحو بعدي. ومن المستحيل أيضاً إثباته قبلياً دون الوقوع في التناقض. إنما الطريق هو من خلال تصور الله على نحو قبلي كما هو الحال في الفلسفة الطبيعية النظرية ثم استنباط إمكانية الوحي التجريبي منه.

والسؤال هو: هل البوذية والكونفوشيوسية وباقي ديانات آسيا مثل الطاوية ديانات طبيعة؟ ومن يدري فربما كونفوشيوس ولاوتزي وبوذا وماني وزرادشت بل وسقراط وأفلاطون وأرسطو أنبياء لأقوامهم "وما من أمة إلا خلا فيها نذير"، "منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصص عليك"، وأن دين إبراهيم باعتباره دين الوحي على الأصالة هو ما عرفته فقط الشعوب السامية في شبه الجزيرة العربية شمالاً وجنوباً؟

"والنقاش المادي لمفهوم الوحي تمهيد لاستنباطه" (٢). فلا حل للاستقراء إلا في

---

(١) لذلك يميز المسلمون بين ثلاث طرق للوحي من آية "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا" الوحي مثل كلام الله لمريم ومن وراء حجاب مثل كلام الله لموسى، والرسول مثل الأنبياء والرسل.

(٢) الفقرة السادسة .Ibid., pp.91-94

وهو ما لاحظه محمد باقر الصدر في "الأسس المنطقية للاستقراء" وأيضا لاشيلييه في Les fondements de l'Induction .

الاستنباط، ولا تفهم المادة إلا بالصورة. وشرط البعدى القبلى. فكل المفاهيم الدينية يمكن استنباطها قبلياً من مصادرات العقل العملى. ويمكن "استنباط مفهوم الوحى من مبادئ قبلية للعقل الخالص دون ما حاجة إلى مادة تجريبية (١).

"وإمكانية مادة تجريبية مفترضة فى مفهوم الوحى" تقوم على الكائنات الأخلاقية التى يفقد فيها القانون الخلقى عليته إلى الأبد أو فى بعض الحالات (٢). إذ يقوم القانون الخلقى على علية أعلى. ويظهر فى التجربة الإنسانية كأمر وليس كمجرد خبر أو قضية أو حكم، كما ينبغى أن يكون وليس كما هو كائن. فمادة الوحى كمال الإنسان وليس الله كما هو الحال عند فيورباخ فى "جوهر المسيحية". ماهية الدين الأنثروبولوجيا وليس الثيولوجيا، ما قاله المعتزلة فى العدل، دون ما حاجة إلى الاعتماد على أسباب خارقة للعادة أو جن أو شياطين. فالدين الشعبى انهيار لأخلاق الكمال الإنسانى. ويقوم الدين العقلى والدين الطبيعى على الإحساس الخلقى. وهو أيضاً أساس دين الوحى. هذا الأساس الخلقى هو الذى يحمى الدين من الوقوع فى التشبيه وصور الحس. والله مر بى كما هو الحال عند لسنج فى "تربية الجنس البشرى" (٣). أما دين التاريخ فإنه يعتمد على "السلطة الإلهية" وعلى رسلها إلى البشر. الوحى إذن ينبع من الإنسان ورغبته فى الكمال بعيداً عن الكذب والخداع. ويحتاج الدين المؤسسى إلى المخيلة كما هو الحال فى نظرية النبوة عند حكماء المسلمين. ويشارك النبى فى صفات الله من حيث هى صفات الكمال. مقياس المصدر الإلهى للوحى هو اتفاقه مع الأخلاق وليس الصحة التاريخية للنصوص. فالوصايا على الجبل صحيحة قلبياً وإن لم تكن صحيحة تاريخياً. وهو الموقف الذى ستأخذه البروتستانتية الليبرالية عند هارناك فيما بعد. الدين الطبيعى هو دين الوحى، وكلاهما دين الأخلاق الذى يقوم على دعامتين: العقل والحرية. ويستمر فشته فى هذه الثنائيات بالطبيعة والوحى، التنزيه والتشبيه، العقل والنقل، الخاصة والعامة، العقل والحس، الداخل والخارج، الأخلاق والسلطة، الواجب والميول، العقل والمخيلة، وحلها فى التقابل بين الأخلاق والدين. ويؤسس دين العقل والطبيعة على البرهان والاتساق العقلى. ولا يعتمد على النقل إلا مرتين مستشهدا بآية من سفر اللاويين، وأخرى من رسالة بطرس

---

(١) الفقرة السابعة. Ibid., pp.95-99.

(٢) الفقرة الثامنة. Ibid., pp.100-117.

(٣) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٢٦-٢٣٣.

الأولى [١]. فالفلسفة الحديثة تنظير للدين اعتماداً على العقل دون النقل كما كان الحال فـى العصر الوسيط، وكما لاحظ رويس فى "الجانب الدينى للفلسفة" [٢].

و"الإمكانية الفيزيقية للوحى" على نحو بعدى تثبت الوحى كتصور قبلى وينتج عنـها أثر خارق للطبيعة فى عالم الحس. فما الصلة بين الإمكانية الداخلية والعالم الخارجى؟ قـد يوجد تعارض بين العالمين، عالم الحرية للداخل وعالم الضرورة للخارج. فـهل يمكـن للعقل العملى أن يحول الخارق للعادة من الخارج إلى الداخـل؟ القـانون الطبيعـى فـى الخارج يعمل فى إطار الحتمية والقانون الأخلاقى فى الداخل يعمل فى إطـار الحريـة. الأول ما هو كائن، والثانى ما ينبغى أن يكون. وهو موقف ديكـارت واسـبينوزا. الأول ميدان العلية والثانى ميدان الغائية. العلية خارج الطبيعة والغائيـة داخـل الطبيعـة [٣]. وتفسير الشىء طبقاً للقوانين الطبيعية يعنى علّية المادة والتأثير خارج الطبيعة. أما علـة الصورة للتأثير فداخل الطبيعة. والله هو الموجود الذى يحدد الطبيعة طبقاً للقانون الخلقى. والعالم كله بالنسبة لنا أثر خارق للطبيعة من الله.

٤- الأخلاق مقياس صدق الوحى.

و"مقياس ألوهية الوحى طبقاً لصورته" هو تحول من البحث فـى إمكانيـة الوحـى كمفهوم قبلى إلى الوحى كتحقق بعدى، من البحث فى الصورة إلى البحث فـى المـادة. ويمكن تحليل جانبى الوحى الداخلية والخارجية. ويعطى فشته أربعة مقاييس مستقاة مـن الروح الكانطية فى نقد العقل العملى أى الأخلاق وكما فعل كانط فى "أسـس ميتافيزيقـا الأخلاق" وهى[٤]:

أ- تطابق الوحى مع الأخلاق يثبت هويته، وعدم تطابقه يثبت عدم هويته، فالأخلاق مقياس لهوية الوحى.

ب- كل وحى لا يتطابق مع الأخلاق فى غاياته أو وسائله لا يكون مـن الله وهـو تكرار للجانب السلبى فى المقياس الأول.

جـ- الوحى الذى يستعمل وسائل أخلاقية لإثبات غاياته ومقاصده يكون من الله.

---

(١) الأولى (١ : ١٦)، والثانية (١ : ٤٤، ١٩-٢٠).

(2) J. Royce: The Religious Aspect of Philosophy, Gloucester, Mass, 1965.

(٣) الفقرة التاسعة Ibid., PP.118-122.

(٤) الفقرة العاشرة Ibid., PP.123-126.

د- لذلك يقدم كل وحى الله باعتباره مشرعاً أخلاقياً وهو ما يثبت مصدره الإلهى.

هـ- كل وحى يطلب منا الطاعة بدوافع أخرى مثل الثواب والعقاب الوعد والوعيد لا يمكن أن يأتى من الله.

وهى مقاييس تنطبق على الوحى المسيحى والوحى الاسلامى وقد لا تنطبق على التوراة نظراً لأن عقائدها تناقض الأخلاق مثل قتل الأنبياء لخصومهم، مثل داود وموسى، وعقيدة العهد أو الميثاق غير المشرط بالتقوى والعمل الصالح، وخلاص الكل من أجل صلاح البعض مما ينافى قانون الاستحقاق.

و"مقياس ألوهية الوحى طبقاً لمضمونه الممكن" هو أن الله مشرع. والتشريع إعلان وبيان له معنى، أى الكلام، وهو ما يتفق مع الفلسفة النقدية. ثم يتجاوز فشته من جديد الكلام إلى مصدره الخارق للعادة المفارق للحس. ويطرح سؤالين: هل هذا ممكن خلقياً؟ وهل هو ممكن فيزيقياً؟ هو ممكن خلقياً عن طريق العقل العملى وإعلان مُثُل الحرية والله والخلود وليس فقط كمُثل للعقل بل كواقع مباشرة تعبيراً عن رغبة الإرادة ومستقلة عن القانون الطبيعى. يوجد إله واحد قدوس وعادل، قادر على كل شئ، وعالم بكل شئ، مشرع وقاضى، يحكم بين الموجودات العاقلة. ويأتى الخلود من تحقيق الطبائع العاقلة الخير الأقصى. وهو فعل الحرية التى تحول الرغبة إلى قدرة. فالحرية والعقل هما المكونان الرئيسيان للعدل عند المعتزلة، "أنا حر فأنا إذن موجود" متفرداً عن الوجود الإلهى. ثم "أنا حر فأنا إذن عاقل". فالحرية اختيار بين الحسن والقبح [1]. والقانون الأخلاقى فى النفس هو صوت العقل الخالص. والعقل يخاطبنا كما يخاطب كل الكائنات العاقلة وكما يخاطب الله نفسه.

ويضع فشته عدة مصادرات عامة كما فعل كانط فى أسس ميتافيزيقا الأخلاق على النحو الآتى:

أ- لا يمكن أن تكون السلطة الإلهية أساس إثبات شئ ما. فالبرهان عليه داخلى وليس خارجياً. مصداقية الوحى فى داخله بمقوماته الذاتية وليس لمصدره الإلهى، فى القانون الخلقى، صوت الضمير، صوت العقل الذى يخاطب الله ويخاطبه الله.

ب- إعطاء الوحى تعاليم تتفق مع العقل وإلا لما تم قبوله. فالوحى متفق مع

---

(١) الفقرة الحادية عشرة .Ibid., pp.127-128

الأخلاق والعقل لأن الأخلاق من مقتضى العقل [١].

جـ- إذا ما تعارض الوحى مع مقتضيات العقل والأخلاق فإنه لا يكون من الله فى مصدره الإلهى.

د- يكون الوحى من الله عندما يؤكد مبدأ الأخلاقية ومصادراتها المستنبطة من العقل العملى بعيداً عن العقائدية.

هـ- إذا عارضت العقائد المستمدة من الوحى القانون الخلقى فإنها لا تكون من الله ولا يكون الوحى من الله.

و- كل ما يعارض القانون الخلقى لا يكون مصدره إلهياً بل فقط من وضع البشر.

ز- كل وحى تعارض فيه الأوامر والنواهى الدينية القانون الخلقى لا يكون من عند الله.

ح-كل دين يعد بأشياء خارقة للعادة تتجاوز الطبيعة وتعارض القانون الخلقى لا يكون من عند الله.

ط- كل وحى يفترض وسائل غير أخلاقية لتحقيق الفضيلة لا يكون من الله، فالغاية لا تبرر الوسيلة.

وواضح أنها قواعد مكررة تعود كلها إلى قاعدة واحدة هى أن كل ما يعارض القانون الخلقى لا يكون من الله سواء كان عقائداً أو وحياً أو ديناً أو شعائر. فالأخلاق مقياس الدين.

ينقد فشته العقائد الدجماطيقية واللاهوت الدجماطيقى. فغرض الوحى عملى وليس نظريا. يقينه فى الأخلاق وليس فى صدق الروايات. الأخلاق شرط الوجود، والصورة شرط المضمون. والإمكان لإثبات صحة النصوص، "هذه السلطة الإلهية لا تستطيع بنفسها أن تكون أساس إثبات شئ مطلوب إثباته".

و"مقياس ألوهية الوحى طبقاً لإمكانية تقديم هذا المضمون الأخلاقى" تكرار لنفس الحدس فى عدة صياغات أولية على النحو الآتى[٢]:

أ- كل وحى يناقض القانون الأخلاقى ومفهوم الله لا يمكن أن يأتى من الله. فالوحى

---

(١) وهو بتعبير ابن تيمية: "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" أو "درأ تعارض العقل والنقل".

(٢) الفقرة الثانية عشر .Ibid , pp.139-145

يتضمن مُثُل العقل والحرية والله والأخلاقية. وكل تصور حسى لله يناقض الأخلاقية. قد يطابق الموضوع ولكنه لا يلبى مقتضيات العقل وحاجات الذات.

ب- لا يكون الوحى من مصدر إلهى إذا قام على تشبيه الله على نحو موضوعى وليس على نحو ذاتى. فالله لا يمكن تحديده موضوعياً فى الخارج بل هو مطلب ذاتى صرف. والقضايا التى تصفه ليست قضايا خبرية مثل قضايا العلم بل قضايا إنشائية مثل قضايا الأدب [١].

جـ- لا يمكن استنباط تصور تشبيهى لله من مبادئ العقل والوحى. وإن أمكن ذلك فإنه لا يكون من مصدر الهى. الله تصور أخلاقى من تصورات العقل العملى، باعث على الفضيلة، ودافع إلى فعل الخير.

و"النظام النسقى لهذه المقاييس" وهى أصغر الفقرات، يدل على ظهور حسى فى العالم، نتيجة للعلية الإلهية طبقاً لمقولة الكيف. وهذا التصور صحيح لكل الموجودات الحسية التى تحتاجها طبقاً للحكم الذاتى. والوحى طبقاً لمقولة الإضافة ينتج الغاية والقصد من الأخلاقية. وطبقاً لمفهوم الجهة يظل الوحى إمكانية خالصة، مقولة ذاتية. لا شأن لها بالحس [٢].

و"إمكانية استقبال معطى ظاهر باعتباره وحياً إلهياً" يخاطر بجعل موضوع الوحى فى الخارج وليس فى الداخل، يرى بالعين ولا يسمع بالأذن، فى المكان وليس فى الزمان، ويصبح موضوعاً للحس وليس مثالاً فى العقل من ثم يوقع فى التشبيه بعيداً عن التنزيه. فلا يوجد تأكيد أو يقين إلا من داخل النفس [٣].

هذا الوحى الذى يقوم على العواطف والانفعالات وعالم الرغبات هو الإيمان على المستوى التجريبى وليس على المستوى الصورى الذى يثبت وجود الله وخلود النفس طبقاً للكيف. الإيمان قبول حر دون قهر ومحاجة. الإيمان ذاتى خالص كما هو الحال عند مارتن لوثر. وطبقاً للإضافة لا يحيل الإيمان إلى شئ خارجى بل إلى معطى قبلى. وطبقاً للجهة الإيمان يقين طبقاً للعلة الغائية وهو القانون الخلقى.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص٦٠٠-٦٦٤.

(٢) الفقرة الثالثة عشرة.Ibid., pp.146-147

(٣) الفقرة الرابعة عشرة .Ibid., pp.148-161

ويحاول فشته أن يضم الفقرات الخمسة عشرة المفككة والمكررة "فى نظرة عامة على هذا النقد". ويدرك أهمية الاستعمال اللغوى للفظ "وحى" ولكنه لا يتناوله بل يكتفى بالإشارة إليه. وفى اللغة الألمانية Offenbarung يعنى كشف الستار أو رفع الحجاب أو فتح القضبان. فالوحى كشف ورؤية وهو المعنى الموجود فى "نقد كل وحى" والشائع عند الصوفية والأولياء [1].

وفى "الملاحظة الختامية" يركز فشته على مُثُل العقل عند كانط، وجود الله وخلود النفس، باعتبارهما أهم ركيزتين فى الدين ومعطيين فى الوحى تسمح بهما الفلسفة النقدية. وتظل الرؤية غير واضحة، أقل من وضوح المنهج. وتبدو النتيجة ضئيلة بالنسبة لأهمية المشروع [2].

ومع ذلك يبين أن الدين والإيمان والوحى ليسوا فى حاجة إلى أشخاص ومؤسسات ورجال دين. والسؤال هو هل يبغى رجل الدين مثل دالاى لاما تعظيم نفسه وإعطاء نفسه سلطة فوق الآخرين أم نه يبغى الكمال الذاتى؟ هل الغاية من الدين السيطرة على الآخرين أم تحقيق الكمال الخلقى؟ الدين باعتباره سيطرة يؤدى إلى القضاء على الأخلاقية. إن حرية الضمير ضد كل صنوف القهر وأشكال التهديد والترغيب والتخويف عادة ما تنتهى إلى النفاق. والوسيلة الوحيدة لإقناع القلوب بالدين هو إدراك قيمة الخير، وتنمية الحاسة الخلقية من أجل تحقيق الكمال الإنسانى، والإحساس بالضعف الإنسانى حتى يشعر الإنسان بأهمية الوحى وحاجته إليه والإيمان به دون أن يطلب منه أحد ذلك.

وإذا سأل كل إنسان نفسه هذا السؤال: ما هى الغاية من الدين؟ إعلان النفس على حساب الآخرين من أجل إشباع رغبة التسلط أم الرغبة فى إعداد النفس لوجود إنسانى أفضل؟ هل الدين تسلط أم تحرر، هيمنة أم كمال؟ وبلغة ماركس أفيون الشعب أم زفرة المضطهدين؟ يحتاج الدين جزئياً إلى الآخرين من أجل نشر الأخلاقية بينهم. ولا يجوز أسلوب التخويف من أجل الكمال الخلقى. وليس هناك أسهل من تخويف شخص يخاف من الظلام من أجل توجيهه نحو أى طريق ولو كان حرق الجسد من أجل دخول الجنة. وعلى هذا النحو يتم تدمير الأخلاقية بممارسة الدين بهذه الطريقة. يمكن للشعور أن يكون حراً

---

(١) الفقرة الخامسة عشرة .Ibid., PP.162-164

(٢) الخاتمة .Ibid., PP.165-172

لا عن طريق القهر بالوسائل الفيزيقية والتى لا تقع حقيقة بل من قهر أعظم، القهر الخلقى والإثارات والتهديدات كى تصبح الروح خائفة تعذب نفسها وتمارس النفاق. الطريق الوحيد هو الطريق المسيحى، تقدير الخير وجعله قيمة وتطوير الحس الخلقى وحث الناس على أن يصبحوا أخيارا، أن يشعروا بضعفهم البشرى، ثم بقوتهم بتأييد الوحى لهم. ويخاطب فشته القارئ ويحتكم إليه بأن الدين يأتى بعد الأخلاق.

٥- الإيجاب والسلب.

ميزة "نقد كل وحى" أنه جعل الوحى موضوعا للعقل العملى تمهيدا لجعله موضوعا للعقل النظرى لمعرفة إمكانية الاتصال بين الموجودات. يحلل الوحى كفكرة وليس كمعطى تجريبى. وله الفضل أيضا فى جعل الوحى فى ميدان العواطف والرغبات والأمنيات والدوافع أى حالات النفس. وهو يشبه وصف القرآن للمؤمن ساعة العسرة فإذا ما كشف الله عنه الضر كأن لم يدعه بالأمس[١]. يعودا إلى أوغسطين وتحليل التجارب النفسية وأحوال الشعور ابتداء من عالم الذاتية الجديد الذى وضعه ديكارت. وله الفضل ثالثا فى استبعاد كل الجوانب الغيبية من تصور الوحى باعتباره مجرد إعلان وإخبار واتصال، كل ما يتعلق بالوسطاء كالملائكة، والتشبيهات والتجسيمات مثل اللوح المحفوظ والقلم، والتمثل مثل دحية الكلبى، والصوت مثل صلصلة الجرس، والمرسل إليه وارتعاش الرسول. نقد فشته كل مظاهر التشبيه فى الفكر الدينى سواء فيما يتعلق بالله أو الرسول أو الملائكة كما هو الحال فى علم الكلام، وتحويل البحث فى النبوة إلى بحث فلسفى نقدى خالص. ويشير أحيانا إلى أن مضمون الوحى الروايات أى الكلام وهو أفضل من الشخص والخارق للعادة والتاريخ والرؤية العيانية [٢].

ولا يشار إلى وحى خاص تجريبى بعينه، يهودى أو مسيحى أو إسلامى. ولا يذكر نبى أو ملك [٣]. "نقد كل وحى" كتاب فلسفى خالص، يطبق الفلسفة النقدية فى موضوع الوحى كإمكانية وليس كواقع. لا يذكر من الأشخاص إلا الدلاى لاما مرة واحدة والاسكندر الأكبر لبيان أن الدين والوحى والإيمان مستقل عن الأشخاص التاريخية.

---

(١) "وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما فلما كشفنا عنه الضر مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه" (١٠-١٢).

(2) Ibid., p.127.

(٣) لا تذكر المسيحية إلا مرة واحدة فى الملاحظة الختامية.Ibid., p.172

مصداقية الوحى فى داخله وليست فى خارجه اعتماداً على السلطة الإلهية، مصداقية فى القانون الخلقى، فى صوت الضمير، صوت العقل. فالعقل يخاطبنا باعتبارنا موجودات عاقلة ويخاطب الله نفسه(١). أخلاق فشته عود إلى الوصايا على الجبل، والاتجاه نحو الداخل وليس نحو الخارج، كما فعل السيد المسيح مع الشعائر اليهودية والدين اليهودى كما تصوره الأحبار.

ومع ذلك خرج فشته على مبادئ الفلسفة النقدية عندما جعل الإمكانية القبلية قائمة على الحساسية البعدية، عندما أثبت القبلى بالبعدى فى حين أن المشروط لا يكون شارطاً، والشارط لا يكون مشروطاً. كما أن الوحى يتضمن إثبات ما يفوق الطبيعة وهو ما لا تتحمله أيضاً الفلسفة النقدية التى لا تصدر حكماً على العالم الخارجى بل تبحث فى شروط الإمكانية فى الداخل، الأنا أفكر.

هل مضمون الوحى الله باعتباره مشرعاً، شخص الله بتعبير اللاهوت المسيحى والذات والصفات والأفعال بتعبير الكلام الأشعرى أم هو العقيدة والشريعة، النظر والعمل، التصور العام للحياة والكون ونظم الحياة الاجتماعية؟ مازال مفهوم الوحى عند فشته مشخصاً وهو ما يتجاوز الفلسفة النقدية. خرج فشته عن حدود الفلسفة النقدية وجعل مُثُل العقل، الله والحرية والخلود، وقائع فى العالم الخارجى وليست من مقتضيات الذهن(٢). ليس الدين هو مفهوم الله إذ يمكن وجود دين بلا إله، دين وضعى كما هو الحال فى بعض اتجاهات اللاهوت المعاصر. الدين للناس ولمصلحة الجماعة، وهو الدين الوضعى.

وبداية تأسيس الوحى عند فشته بداية حسية انفعالية، فى الحس والرغبة كما هو الحال فى بداية العقل النظرى عند كانط بالحساسية الترنسندنتالية. وهو أقرب إلى الانفعال منه إلى العقل. الإيجابى فيه أن الدين أقرب إلى الإنشاء منه إلى الخبر، وإلى الوجدان منه إلى الذهن. والعيب هو إغفال الأوضاع السياسية والاجتماعية التى يكون الدين رد فعل عليها.

ومن حيث الشكل، هناك قدر كبير من التكرار للحدود الرئيسية المركزة فى

---

(١) وهو معنى الحديث القدسى المشهور الذى يتناقله الصوفية "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلىّ أعز منك".

(2) Ibid., p.128.

عبارات دالة مثل القسمة بين النظرى والعملى، الصورى والمادى، القانون الخلقى والقانون الطبيعى، الحرية والضرورة، القبلى والبعدى، المغلفة بكثير من التحليلات النظرية الدقيقة التى تغلف الحدس الرئيسى وتجعل فشته كاتبا ألمانيا لا يحسن التعبير ولا يعطى أهمية لجمال الأسلوب. فهو ألمانى القلم على عكس الفلسفة الفرنسية التى تجعل الفلسفة شكلا أدبيا منذ ديكارت حتى برجسون. وهو فكر دائرى يدور حول نفسه. يبدأ من نقطة البداية ويعود إليها فى النهاية بعد حلقات حلزونية توحى بأن فى الكتاب مسارا من المقدمات إلى النتائج وليس عدة تأكيدات متكررة. مازال تغلب عليه الصورية التى تتكرر ولا تفيد شيئا من حيث المضمون. النية حسنة، والتحقيق أقل. وربما هذه الصورية هى التى جعلته يتحول فى مؤلفه الثانى "الدفاع عن الثورة الفرنسية" إلى كاتب من عصر النهضة.

وواضح أيضا أن مدخل فشته لنقد الوحى نظرى مجرد للغاية. يغلب عليه الافتعال والنظر إلى الموضوع من بعيد أو من أعلى دون الدخول فيه مباشرة، بحثا عن الشروط والإمكانية كما هو الحال فى الفلسفة النقدية. يبدأ بتحليل الألفاظ كمنطق فى حين أن الموضوع عملى يتعلق بالإرادة والرغبة. ومن ثم ارتبط الوحى بعلم النفس أكثر من ارتباطه بعلم اللغة أو علم الاجتماع. لقد سجن فشته نفسه فى "نقد العقل العملى" ومقولاته ولم يشأ الخروج منه. وهو الوحيد الذى يحيل إليه مرتين(١). ويحيل فى هامش واحد مرة واحدة إلى "نقد العقل النظرى". تحول الفكر إلى عدة دوائر مغلقة على نفسها بالرغم من تراتبها فوق بعضها البعض فى شكل حلزونى. مضمون الكتاب أقل بكثير من عنوانه وتوقعاته، تحويل الوحى إلى منطق قبلى إلى مصادرات رياضية بالرغم من نجاح علم أصول الفقه فى ذلك (٢).

واستبدال القانون الخلقى بالأوامر والنواهى والأحكام الشرعية هو استبدال قهر بقهر، وإلزام بإلزام، وخوف بخوف. وهو معارض لدين المحبة وجوهرها، وحب الجار

---

(1) Ibid., p.55, 59, 157.

(٢) انظر دراستنا Hermeneutics as Axiomatics, in: Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian bookshop, Cairo, 1977 p. 1-20.

وكما لاحظ علماء الأصول تحويل الوحى إلى علم سلوكى بصرف النظر عن الله أو الشارع. فالشريعة علم وضعى لها أسسها فى العالم وليس فى إرادة مشخصة خارجه.

وهو جوهر المسيحية.

والسؤال هو: هل الوحى معطى أم منتج؟ هل يأتى بالضرورة من أعلى أم من أسفل كما هو الحال فى أسباب النزول؟ لدى فشته تصور تقليدى للوحى عند الصوفية وليس الوحى عند الأصوليين. التنزيل، أقرب إلى علم النفس منه إلى الاجتماع، يتجه إلى الباطن وليس إلى الواقع.

هو الوحى بمعنى رؤيا يوحنا التى تعنى فى الألمانية أيضا الوحى[1] أى ليس فقط الرؤية فى المنام أى الحلم مثل حلم يوسف بل أيضا الظهور والتجلى بمعنى الرؤية الحسية العيانية، رؤية الملائكة والقديسين والأولياء بما يناقض العقل والطبيعة، ويتجاوز الفلسفة النقدية والحكم على الشىء فى ذاته، وعدم التوقف عند الحكم على الأشياء فى المكان من أجل استبقائها فى الزمان كما هو الحال فى الظاهريات. ويجعل فشته العالم كله نتيجة للفعل الإلهى الخارق للعادة فى العالم. فبالرغم من البداية بالعقل العملى أولا والنظرى ثانيا، والقانون الأخلاقى والقانون الطبيعى إلا أن الوحى يأتى من عالم ما فوق الطبيعة ويتجاوز العقلنين والقانونين والعلمين، الأخلاق والعلم الطبيعى.

ولا يفرق فشته بين الرؤية الصادقة من ناحية والادعاء والكذب، بين النبى والمتنبى. ولا يرى غضاضة فى أن يضرب المثل بفكتور كولمبوس الذى أوحى إلى اتباعه أنه يحقق نبوة باكتشافه أمريكا واستيلائه على ممتلكات الهنود، السكان الأصليين فى "هسبانيولا"، الاسم الاستعمارى ويقصد جامايكا. فاكتشافه لأمريكا ليس استعمارا أسبانيا بل رسالة إلهية يقوم بها[2]!

ليست مهمة الوحى إعطاء معارف جديدة لا يستطيع العقل البشرى الوصول إليها ولا توجد فى الطبيعة البشرية بل مهمته الإسراع فى معرفتها حتى لا يضيع العمر فى البحث النظرى دون التحقق العملى. أو على الأقل إعطاؤها كافتراضات نظرية يمكن التحقق من صدقها بالبحث النظرى أو حدوس صادقة فى حاجة إلى برهان. وضرورته أنه يعطى يقينا أوليا مسبقا تقوم عليه الأنساق الفكرية والنظم السياسية بدلا من الوقوع فى الشك والنسبية والانتهاء إلى اللاأدرية والعدمية. كما أنه يعطى نظرة شاملة كلية للكون

---

(1) Op.cit., offenbarung, Apocalypsis.
(2) Fichte: pp.121-122.

والحياة بدلا من وجهات النظر الجزئية. يعطى المبادئ العامة التى تحتاج إلـــى تفصيـــل طبقا لاختلاف الزمان والمكان طبقا لصلة الأصل بالفرع، والثابت بالمتحول على ما هـــو معروف فى القياس.

وفى الخاتمة "النظرة العامة على الكتاب" لم يستطع فشته أن يعطى خلاصة فكـــره وبرهانه. ظل يسير فى المكان ربما لأن "نقد كل وحى" كان أول عمل فلسفى له فى عصر كانط. مازال يتلمس الطريق حتى يفسح لنفسه مجالا فى الفلسفة النقدية وصاحبها مـــازال على قيد الحياة يفكر فى "الدين فى حدود العقل وحده".

الفصل الثانى
شرعيـة الثـورة
(١٧٩٣)

١ – من الدين إلى الثورة.

يبدو أن التحول من الدين إلى السياسة والبداية منهما إلى شئ ثالث هو مصير كثير الفلاسفة الألمان مثل هيجل فى كتابات الشباب الدينية والسياسية وفشته الذى انتقل من "نقد كل وحى" إلى "اعتبارات تهدف إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية" الذى صدر عام ١٧٩٣ بفرق عامين بين الكتابين [١]. كانت الثورة الفرنسية نموذجاً فكرياً يحتذى للفلاسفة الألمان، لليسار الكانطى مثل فشته وهيجل، ولليسار الهيجلى مثل فيورباخ وباور. كان اليسار المثالى الألمانى يود إحداث ثورة فى ألمانيا تبدأ بالفكر مشابهة للثورة الفرنسية التى بدأت بفلاسفة التنوير، فلاسفة "انسكلوبيديا العلوم الفلسفية" التى أشرف عليها ديدرو وشارك فيها كل فلاسفة التنوير فى فرنسا، دالمبير وفولتير وروسو. تبدأ الثورة بالفكر أولاً قبل أن تتحقق فى الواقع ثانياً. وربما كانت ثورة ١٨٤٨ فى ألمانيا بفضل الهيجليين الشبان محاولة لإعادة الثورة الفرنسية بفضل فلاسفة التنوير فى فرنسا فى ألمانيا. وهى الثورة التى لم تنجح كما نجحت الثورة الفرنسية. وكان فشلها سبب تحول ماركس من ماركس الشاب إلى ماركس الناضج، من اليسار الهيجلى إلى يسار اليسار الهيجلى، من جدل العقل إلى جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ، من الأيديولوجية الألمانية إلى الحزب البروليتارى، من الطبقة المتوسطة إلى طبقة العمال، ومن النخبة المثقفة إلى الجماهير. والعنوان طويل. ويمكن اختصاره فى "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية" أو "الدفاع عن الثورة" أو "مشروعية الثورة" أو "شرعية الثورة" أو "واجب الثورة" أو "حق الثورة" وكلها تفيد المضمون وتعبر عن القصد.

قد تكون الحقائق السياسية تطبيقاً للحقائق الدينية، وكلاهما تطبيق للفلسفة النقدية. فالقسمة إلى حقائق باطنية وحقائق ظاهرية فى السياسة إنما هو تطبيق لنفس القسمة فى

---

(1) J.G.Fichte: Considerations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Francçase, Trad. Jules Barni, Présentation Marc Richir, Payot, Paris 1974.

والمقدمة طويلة بعنوان "الثورة والشفافية الاجتماعية"، السابق ص٧-٧٤.

الدين. وهو التقابل بين المعارف الحسية والمعارف العقلية. والباطن شرط الظاهر [١].

وإذا كان "نقد كل وحى" قد اعتمد على "الفلسفة النقدية لكانط" فإن "الدفاع عن الثورة الفرنسية" اعتمد على نظرية العقد الاجتماعى عند روسو. فهو إذن كتاب يجمع بين فلسفة القانون، العقد الاجتماعى، وفلسفة السياسة، شرعية الثورة، وفلسفة الأخلاق، الفرق بين القانون الطبيعة والقانون الأخلاقى والقانون الدستورى، وفلسفة الدين، الفرق بين العهد السياسى والعهد الإلهى (الميثاق).

أ- من الثورة الكوبرنيقية إلى الثورة الفرنسية. ويتم التحول من "الثورة الكربرنيقية" عند كانط إلى "الثورة الفرنسية" عند فشته، وأخذ من الشعب ضد الأمراء مثل توماس بين فى الثورة الأمريكية [٢]. وقد أعجب كانط بالثورة الفرنسية. وكسر حدة إيقاعه الزمنى يوم اندلاع الثورة والخروج على أطراف المدينة كونجزبرج لتسقط أخبارها. ودافع عنها فشته وصحح أحكام الجمهور عليها. وهمشها هيجل بالرغم من إثارة نابليون على حصانه الأبيض فى يينا خياله واعتبار الجمهورية مركب الموضوع بين الملكية كموضوع، والفوضوية كنقيض موضوع. فى حين أن هيجل اعتبر الثورة الفرنسية أحد مراحل الوعى الفردى التاريخى فى "ظاهريات الروح". وجعلها ماركس ثورة البرجوازية التى تنتهى بالضرورة إلى الرأسمالية وهو ابن الثورة الفرنسية.

الثورة الفرنسية أول انتصار عملى للفلسفة. أعجب بها الفلاسفة الألمان لقيام شعب بأكمله، مخاطراً بوجوده لإعلان حقوق الإنسان مناضلاً من أجل تحقيق المثل الأعلى للإنسانية، معلناً للعالم سيادة العدل والحرية. شعرت ألمانيا برد فعل لدى الشعراء والمفكرين والمؤرخين، فابزوا أفكار الحرية والعدالة والقانون والتقدم ومواطن العالم والمساواة والإخاء وإنسان الطبيعة والثقافة العقلية والتربية الخلقية والنظام الجمهورى كمثل عليا. وأدانت جرائم الملكية وطالبت الأمراء بالتنازل عن تيجانهم. وخلد هذه الأفكار فردريك شيللر فى مر حياته ضد التمايز الطبقى مدافعاً عن الحقوق الثابتة للطبيعة وناقدا دستور ألمانيا. وسار معه الشاعر كلوبشتوك مطالباً بتحرير بلاد الغال وألف القصائد تحية للبرلمان. عصر فردريك الثانى يعود. ولا يوجد أفضل من هارب فى سبيل الحرية

---

(١) يستعمل فشته مصطلحات Esotérique # Exotérique Ibid:; p: 107

(2) Ibid., p. 80.

حتى تتهاوى التيجان ويسقط الباستيل، وتعلن حقوق الإنسان، وسيادة قانون العقل. وكـــان هردر معادياً لتجمع الرجعية والأمراء الفرنسيين فى ألمانيا. واحتفل طالبان شـــابان فـــى جامعات ألمانيا بسقوط الباستيل وزرعا شجرتين للحرية حول المدينة، هيجل وشلنج.

أثرت الثورة الفرنسية فى الفكر السياسى فى ألمانيا بالرغم من احتلال نابليون لـــها خاصة أثر جان جاك روسو. فقد كتب فشته دفاعه عن الثورة الفرنسية بعد أن قرأ "العقـد الاجتماعى" لروسو، فإذا كان "نقد كل وحى" خارجاً من كانط فإن "الدفـــاع عـــن الثـــورة الفرنسية" خرج من روسو. إذ يجد فشته عند روسو أربعة أشياء: الأول حالة الطبيعة مـــع حرية بدائية ثابتة، ومن ثم فالتنازل عن الحرية تنازل عن الإنســـانية. والثـــانى جوهـــر الحرية أخلاقى وهو أساس الدستور المدنى. وهى الحرية الكانطية على مستوى الاجتمـــاع جامعاً بين كانط وروسو. والثالث السيادة هى ممارسة الإرادة العامـــة ولا يمكـــن الحيـــد عنها. والرابع السلطة التشريعية للشعب، والحكم سلطة تنفيذية فقط ومن ثم وضع الفكـــر الفرنسى سؤالين: الأول هل يريد الحاكم الإبقاء على صورة الحكومة الحالية؟ والثانى هـل يريد الشعب الإبقاء على الحكومة الحالية؟ وهى أسئلة روسو الألمانى. والعقد الاجتمـــاعى هو فعل الحرية فى حالة الطبيعة. دفاع فشته عن الثورة الفرنسية هو قراءة لها من منظور ألمانى وبمصطلحات الفكر السياسى الألمانى مثل القانون، العقد، الحق، العقل، الإنســـان، وهى مصطلحات الفلسفة النقدية منذ كانط [١].

وقد أعطى هذا الكتاب عن الثورة الفرنسية لفشته شهرة واسعة فى كل أنحاء ألمانيا. وظهر على أنه ديموقراطى يعقوبى، مدافع عن حقـــوق الإنســـان والمواطـــن، ورســـول الحرية. قدوة عند الشباب وثورى عند الحكومات [٢]. أراد فشته تصحيح أحكام الجمـــهور والأفكار الخاطئة الشائعة التى يروجها النبلاء والإقطاعيون ورجال الديـــن أى أجهـــزة إعلام الدولة ضد الثورة الفرنسية. وقد شارك معه آخرون مـــن المفكريـــن والسياســـيين والمؤرخين الألمان. ووقع باسم "المؤلف" وليس باسمه الشخصى. فالفكر لا شخصى، مبدأ

---

(١) وهو نفس موقف رواد التنوير فى فجر النهضة العربية مثل الطهطاوى وأديب اسحق وغيرهم. فقـد أثرت مبادئ الثورة الفرنسية وفلاسفة التنوير فى عصرنا الليبرالى، إعجابا بروســـو مثـــل محمـــد حسين هيكل، وفولتير مثل سلامة موسى، ومونتسكيو "روح الشرائع" عند الطهطاوى.

(2) XL, I, p. 263.

لا شخصى. ويشرك القارئ معه فى التفكير [1]. واستمر التقليد فى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة مثل سان جيست فى "روح الثورة" وماركوز فى "العقل والثـورة" و"الفلسـفة والثورة" وغيرهم دفاعاً عن قرار الجمعية الوطنية بإلغاء امتيازات النبلاء، والتأكيد علـى ضرورة تغيير الدستور الفرنسى بعد الثورة وبيان أثر الثورة الفرنسية على تقدم البشـرية رداً على بيرك فى عدائه لها [2].

ومع ذلك لم يخصص له كزافييه ليون فى كتابه الضخم "فشته وعصره" إلا فصـلاً واحداً مخلصاً إياه من التكرار والإسهاب والتفصيـلات الجزئيـة الخارجـة عـن لـب الموضوع[3].

والكتاب لم يتم. فمازال فشته يتحسس طريق السياسة كما تحسس طريق الدين فـى الكتاب السابق "نقد كل وحى". مازالت حدوسه قصيرة، ونفسه متقطع، يضرب فى مكـان ثم يضرب فى آخر، قلق لم يستقر على حال بعد. ويعترف فشته بذلك فى نهاية الكتـاب بعنوان "تحذير نهائى". أراد إكماله فى جزأين آخرين [4]. كان فى نية فشته كتابـة جـزء ثان لم يخرج على الإطلاق. فالأول دفاع عن الثورة، ونقـد لمنتقديـها. فـهو الجـانب الحجاجى السلبى. ربما كان الجزء الثانى فى مآثر الثورة، الجزء الإيجابى البرهـانى [5]، تحليل مواثيق الثورة، حكمتها ودستورها، والمبادئ الضرورية للحكم [6]. بل إن الكتـاب الأول نفسه لم يكتمل فى عصر السمفونيات التى لم تتم. وقد يكون كسل الجمـهور هـو السبب. وعلى عكس "نقد كل وحى" يتميز "الدفاع عن الثورة الفرنسية" بالأسـلوب الأدبـى الرصين والصور المجازية. فالدفاع غير النقد. الدفاع خطاب المحـامى والنقـد خطـاب

---

(١) المؤلف L'Auteur.

(٢) وذلك مثل:

F.Klein: Liberté et Propriété

Brandes: Considérations politiques sur la Révolution

F.Schultz: Histoire de la Grande Révolution Française.

G, Von Humboldt: Idées sur la constitution de L'Etat. Mackintosh, Paine: Réflection sur la Révolution Française.

(3) XL, Z, pp. 165-206.

(4) Ibid., pp. 261-262.

(5) Ibid., p. 81.

(٦) انظر نقدنا للمنهج الجدلى فى "من العقيدة إلى الثورة" جـ١ المقدمات النظرية ص ١٠٠-١١٢.

المدعى العام. والمنهج تنظير مباشر للواقع الثورى فى فرنسا وألمانيا مع المنهج الجدلى ضد أعداء الثورة، اليمين الألمانى ممثلاً فى ريبرج. لذلك خرج فشته بأسلوبه المتميز عن أسلوب كانط.

وهو خطاب للجمهور لتصحيح أحكامه على الثورة الفرنسية تحت أثر تشويه ريبرج لها وعدوها الأول الذى يحاجه فشته ويرد على حججه [١]. فالجمهور جزء من الخطاب عند فشته وكما وضح ذلك أيضاً فى "نقد كل وحى" [٢]. لم يشأ أن يضع فشته لكتابه نسقا بل جعله خطاباً مرسلاً شعبياً عاماً [٣]. يخاطب قراءه وجمهوره، يكتب ما يؤمن به بصرف النظر عن اعتقادات الجمهور. ويكتب عن يقين وهو ما قد يعارض روح الفلسفة النقدية، ولا يمنع من الوقوع فى الخطأ. بل إن الإنجيل الإلهى ليس صحيحاً إلا لمن كتبه مما يقلل من أهمية النقد التاريخى للكتب المقدسة. "أريد أن أكون مقروءاً، أريد أن أجد مكاناً لى فى نفوس القراء". فمازال المستقبل لخطاب فشته المدون أو الشفاهى هو الجمهور العامة أو الخاصة، الشعب أو الأمراء أو الملوك.

ومع ذلك مازال الأسلوب فى بعض فقراته غامضاً، داخلياً، نظرياً، مجرداً، يقترب من الموضوع عن بعد. مازال به بعض التكرار. فالأسئلة تساؤلات يلقيها للتخفيف من الهموم. وهو خطاب مملوء بالصور الأدبية والتشبيهات مما يجعل أسلوبه أقل تجريداً من "نقد كل وحى" ومن الفلسفة النقدية كلها. وقد يوحى الكتاب بالتطويل وبالحيرة بين الفلسفة والأدب.

ولا يهم معرفة اسم المؤلف. لذلك لا يوقع فشته باسمه بل يكتفى بتوقيع "المؤلف" فى التصدير [٤]. وكان قد ظهر "نقد كل وحى"دون أى توقيع لا بالاسم ولا بالاسم المستعار ولا بالمؤلف. إذ لا يهم التحقق من صدق الشاهد بل من أجل أن يعرف القارئ بنفسه هل هذه المبادئ المتضمنة فى الكتاب لها قيمة فى ذاتها.

---

(١) ريبرج Rehberg.

(٢) معظم كتابات فشته لها الطابع الشعبى لدرجة وضعها تحت عنوان "الفلسفة الشعبية". وكثير منها محاضرات أو نداءات مثل "رسالة العالم"، "التأهيل للحياة السعيدة"، "نداءات إلى الأمة الألمانية". وهى مثل كتاباتنا على مستوى الثقافة الوطنية مثل "قضايا معاصرة"، "هموم الفكر والوطن".

(3) Ibid., p. 82-83,87.

(4) Ibid., p. 84.

كتب فشته هذا الكتاب لعصره وللأجيال القادمة مسترشداً بهذه القاعدة: لا تكتب شيئاً تخجل منه. حتى يحكم عليه جيله والأجيال القادمة حكمها الصحيح. ومع ذلك حاول أحد السوفسطائيين الألمان وهو ريبرج السكرتير الخاص للمفوضية الألمانية فى كتابه "بحوث فى الثورة الفرنسية" الإساءة إلى فشته وهو يشرفه ذلك. فمن يحب الحقيقة يحب عدوه. يذكره فشته فى الكتاب لأنه يدافع عن الخطأ، ويخلط الأسئلة، ويستعمل استراتيجية مرذولة بعيداً عن مبدأ الأخلاقية، ضارباً به عرض الحائط، وشماره الدين وحرية الإنسان. ها هو الذى ينال من الشرف. واتهام فشته بالخيانة العظمى دافعه الغيره والحسد.

ب- **الموضوع والمنهج.** ويعتبر ريبرج ممثل الرجعية الفرنسية واليمين الاجتماعى والمناهض لأى تغيير فى الوضع القائم. وهو الذى يرفض الاعتراف بحق الشعب الثابت فى تغييره دستوره، ويرفض أى تغيير فى النظام الملكى. وهو من أنصار التحالف بين التاج والمذبح، بين الملك والبابا، بين الدولة والكنيسة. وهو الذى رفض أيضاً التجربة التاريخية، ورفض نظرية العقد الاجتماعى كتعبير عن سلطة الشعب، وتمثيل للإرادة العامة. فإذا كان ريبرج يمثل اليمين السياسى فإن فشته يمثل اليسار. فرد عليه باعتباره ممثل الثورة المضادة وليثبت النهاية المحتومة للحكومات وأخلاق العصر وليبين النتائج الضرورية لها داعياً إلى تأسيس حكومات أفضل، ومفندا حجج ثبات القوانين العامة [١].

الكتاب كله حجاجى ضد ريبرج السكرتير الخاص للمستشارية ناقداً له من خلال روسو وفهمه له مما جعل التعرف على فكر فشته البرهانى صعبا. لذلك يتكرر ظهور الاسم مرة كاملاً Rehberg ومرة بالحرف الأول ...R استخفافاً به أو اختصارا للوقت والمساحة. ويخضع الجدل إلى منطق القراءة والاستشهاد بنصوص الأعداء فى قراءة أخرى، وتأويل آخر، وابتسار، وإخراج خارج السياق. فيضيع البرهان لصالح القراءة، والمنطق من أجل التأويل، والأحكام لصالح الاشتباه. وهو سلاح مزدوج يستطيع الطرف الآخر القيام به اعتماداً أيضاً على روسو [٢].

ونظرا لغلبة الحوار على فكره يقوم فشته بإعادة قراءة الفلسفة النقدية عند كانط

---

(1) Ibid., p. 185.

(٢) انظر نقدنا للمنهج الجدلى فى "من العقيدة إلى الثورة: جـ١ المقدمات النظرية ص١٠٠-١١٢.

بمنهج الحوار عند سقراط. تجمعها معاً الثنائيات الكانطية السقراطية، المثالية الألمانية والعقلانية اليونانية، المبدأ والواقع، العقل والحس فى الأولى، والماهية والواقع، والصورة والمادة فى الثانية. ومع ذلك مازال فشته يبحث عن أسلوب خاص بين كانط وروسو، بين التنوير الألمانى والتنوير الفرنسى ليجد له مكاناً فى الفلسفة مستقلاً عن كانط كما فعل فى السمفونيات الأولى موزار مع هيدن، وبيتهوفن مع موزار، وبرامز مع بيتهوفن [١].

تغيب المقارنات الواضحة مع الفكر السياسى الألمانى أو الفرنسى خاصة أو الغربى عامة من أجل تأسيس علم السياسة باستثناء المقارنات التاريخية القانونية فى نشأة طبقة النبلاء والإقطاع فى التاريخ القديم اليونانى والرومانى مما يؤدى إلى السقوط فى التاريخ الخالص وضياع الإشكال النظرى المبدئى طبقاً للفلسفة النقدية.

الحدس بسيط وسهل ولكن غلبة التكرار والإطالة والإسهاب تضيعه وتجعله غامضاً. ويقل هذا الوضوح فى الفصول الثلاثة النظرية الأولى، ويزيد فى الفصول التطبيقية الثلاثة الأخيرة. ويتضح ذلك فى الإجابة على سؤال: ما هى المبادئ التى تقوم عليها الأحكام على الثورات؟ والإجابة طويلة ومهمة تدور حول الموضوع ولا تدخل فى لبه. وينتقل سؤال إلى سؤال حتى يضيع الموضوع الأصلى ويظهر التكلف والافتعال.

وتكثر الإحالات المستمرة إلى الخطاب بألفاظ "قلنا"، "سنقول"، "سنعود إلى ذلك". فهو نموذج الخطاب الذى يدور حول نفسه، الخطاب الدائرى المغلق. كما يدل ذلك على نقص فى الترابط العضوى وفى اتساق المنطق الداخلى.

وبسبب هذا الطابع الجدلى يخلو الدفاع عن الثورة الفرنسية من الأفكار الرئيسية التى يضعها الذهن فى صيغة أحكام بل وصيغ رياضية كما هو الحال فى "نظرية العلم" بعد ذلك بعام. كما خلا من الأفكار – القوة، الأسهم النارية التى عرفت بها الكتابات الثورية، واشتهر بها مفكرو الثورة الفرنسية والتى اتسم بها اليسار الهيجلى فيما بعد خاصة فيورباخ وماركس. يكتب وكأنه امرأة، ليس فيها قوة نيتشه وشاعرية كيركجارد. ربما لأن فشته لم يتكون إلا من خلال اسبينوزا صاحب الأسلوب الرياضى الهندسى،

---

(١) ويعترف فشته بذلك قائلا "هنا أترك القلم كى أخذه من جديد إذا ما وجدت أن عملى نافع، وإذا ما أجاب الجمهور إلى ما يقال عنه بأنه غير ناضج لهذا النوع من الاتجاهات وإلا فإنى أوجه أبحاثى نحو ميادين أخرى"، Ibid., p. 164.

وكانط صاحب الأسلوب العقلى المجرد، الهادئ الرزين الذى يعتبر الانفعال مضاداً للعقل حتى ولو كان انفعالاً بالثورة مما أثار حفيظة الرومانسيين أنصار "العاصفة والاندفاع" عليه.

يقترب إلى الموضوع من عل، وعن بعد بسبب المنهج النقدى والتأسيس العقلى. لا يدخل إلى الموضوع مباشرة، لذلك يبدو متكلفاً ومصطنعاً خارجاً عن الموضوع. وهنا تبدو طريقة ترقيم الأفكار عند اسبينوزا وكانط وهوسرل أفضل بكثير من أجل ضبطها وتوضيح مسارها ومنطقها الداخلى وتجنب الإسهاب والتطويل.

ومع ذلك جمع فشته بين الاستنباط والاستقراء، بين تحليل المبادئ ووصف الظواهر وتعليلها، بين الفلسفة النقدية والفلسفة الاجتماعية البازغة قبل أن تكتمل عند ماركس والوضعية الاجتماعية. وتحول من نقد العقل النظرى إلى نقد العقل السياسى كأحد تجليات العقل العملى. لذلك ينقد فشته التجريبيين الذين يقتصر منهجهم على تحليل الوقائع السياسية دون المبادئ، وينتهون إلى سياسة الأمر الواقع، وينكرون حق الثورة [١].

وقد استعمل فشته منهج تحليل الخطاب من أجل الكشف عن التجارب الحية وراءها مثل تحليل عبارة "أنا نبيل" التى تعنى أن أسلافى عاشوا عدة أجيال مضت فى نوع من سهولة الحياة. وقد تعودت عليها منذ طفولتى، واكتسبت بذلك حق العيش بطريقة أفضل من الآخرين الذين لم يتعودوا على رفاهية الحياة. "أنا نبيل" قد تعنى أيضاً أن آبائى قد عاشوا عيشة علنية عامة وكانوا مضطرين إلى أن يكونوا قساة وحازمين فيما يتعلق بمبادئ الولاء والشرف [٢].

لم يكن فشته فقط تلميذاً لاسبينوزا وكانط بل كان يعيش عصره وتجاربه وأرقه مثل ليلة ١٩ نوفمبر ١٩١٩ التى رأى فيها ديكارت علماً رائعاً". كذلك يقص فشته فى "ليلة الأرق" فى ١٧٨٨/٧/٢٤ أنه لمس الحالة السياسية والاقتصادية فى عصره ودون تأملاته العجيبة عن الحرية والعدالة ومعلناً عن رغبته فى العمل من أجل تقدم الإنسانية. عبر عن روح العصر وأحال إليه. فكره حياته، وحياته تعبير عن واقع. حمل هموم الفكر والوطن معاً.

---

(١) سياسة الأمر الواقع Real Politick.

(2) Ibid., pp. 212-213.

وبطبيعة الحال يستعمل فشته منهج التأويل وإن كان على نحو أقل من كانط الذى عقد فصلاً خاصاً فى "الدين فى حدود العقل وحده عن "التأويل". فالتوراة كتاب رمزى فى حاجة إلى تأويل يقوم على مبادئ العقل والقانون الخلقى. وهو نفس موقف كانط الذى يتبناه فشته فى "نقد كل وحى" [١].

ويتضح من تحليل المضمون بالنسبة لأسماء الأعلام أن الكتاب كله موجه ضد ريبرج ممثل الرجعية وعدو الثورة الفرنسية فى ألمانيا واعتماداً على مونتسكيو وروسو، والعقلية البروتستانتية عند لوثر الذى يمثل الثورة الدينية كمقدمة للثورة السياسية. كما يظهر ليبنتز وكانط مؤسسو العقل الحديث، فالثورة مبدأ عقلى طبقاً للفلسفة النقدية قبل أن تكون حدثاً اجتماعياً كما هو الحال فى التجريبية الاجتماعية. ويحال إلى نيوتن وسقراط وترتيليان ودور كل منهم فى التمرد على الوضع القائم، علم الطبيعة القديم عند نيوتن، والسوفسطائيون عند سقراط، والعقلانية اليونانية عند ترتيليان. ويستشهد بالتاريخ اليونانى الرومانى اعتماداً على المؤرخين القدماء مثل بلوتارك وتاسيت، وسقبيون، ونوما. كما يحيل إلى أعلام عصره مثل شلنركرت، شلوزر، شمالتز. ويتحدث عن "عصرنا" [٢].

ويحيل فشته إلى ألمانيا وأوربا باعتبارهما الإطار الجغرافى والتاريخى لفكره. ويعجب بالإمبراطور فردريك الثانى إمبراطور ألمانيا المحب للثقافة والحرية [٣]. يحن إليه وإلى ثقافة عصره، بركليس ألمانيا. كما يحلل طبقة النبلاء فى ألمانيا كطبقة معادية للثورة. وينقد حروب الحكام والأسر الملكية. إذ لا يهم مواطن الألزاس واللورين، فلاحاً كان أو فناناً أن يجد قريته على الخريطة فى ملخصات الجغرافيا وأنها جزء من الإمبراطورية الألمانية. فتلك حروب الحكام الذين يظنون أنهم أقوياء. فيشعلون الحرب إذا ما فقد التوازن فى أوربا بين ألمانيا وفرنسا. وتدمير التوازن الأوربى أضر على الشعوب

---

(١) انظر دراستنا "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص١٥٢-١٥٧.

(٢) ريبرج (١٩)، مونتسكيو (١٠)، روسو (٩)، لوثر، تاسيت (٥)، ليبنتز (٣)، كانط (٢)، سقراط، بلوتارك، سقبيون، نوما، ترتيليان، شلزكرت، شلوزر، شمالتز (١).

(٣) وقد تحول إلى أسطورة للتنوير فى ألمانيا مثل هارون الرشيد فى بغداد. وقد راسل عبدالحق بن سبعين وطلب منه الإجابة على خمس مسائل رد عليها ابن سبعين. انظر دراستنا "روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث"، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٤٥-١٦٤.

من الحفاظ عليه، إذا ما كان الأوربيون وحدهم هم السادة الأحرار.

والشرف يرجع إلى من يستحقه، والعدل لكل إنسان. والسياسة اختراع عبقرى للآلة الأوربية تحمس الجنس البشرى على النشاط. وتتعدد الاختبارات. تؤثر ألمانيا جمهورية فيدرالية. وتؤثر فرنسا ملكية مطلقة. قضت الملكية على السويد، وأضعفت النمسا وأسبانيا، وأدت بروسيا وروسيا إلى العدم. أضرت الملكية بالغرب كنظام سياسى. لذلك قامت الثورات ضدها وستقوم (١).

منذ البداية أثر الشرق على الغرب منذ الحملة الفرنسية على مصر فى أواخر القرن الثامن عشر وأثره على الرومانسية الألمانية، وصورة الأتراك والفتح العثمانى فى أوربا الشرقية ومآثر المسلمين فى الأندلس، وذكرى الحروب الصليبية فقد ذكر من الأنبياء آدم ونوح وموسى والمسيح ومحمد. كما ذكر الأتراك السرسان" (٢). بل وذكر محمد أكثر من باقى الأنبياء مما يدل على بداية جذب انتباه الرومانسيين خاصة كارلايل فى "الأبطال والبطولة". إذ يعقد مقارنات مع الإسلام، فى الخروج على الإمام عند المعتزلة الثورة الفكرية العلنية، والخوارج الثورة المسلحة العلنية، والشيعة الثورة الفكرية السرية أولا، والعلنية المسلحة ثانيا عندما يظهر الإمام لقيادة الثورة. فعرف تاريخ الإسلام بالثورات ضد الأمويين الأشاعرة وفرض سياسة الأمر الواقع. ويقارن بين محمد وشرلمان، عظمة رسول الإسلام وعظمة إمبراطور ألمانيا. وقد جمعهما التنوير والعلم والعلاقات المتبادلة المتحضرة بين هارون الرشيد وشرلمان ويثنى على الأتراك "السرسان" وعلى هذه الرقة فى قصصهم وآدابهم وحياتهم وهذا الإخلاص للأجانب وللبؤساء داخل الأوطان. فلا شئ أعلى قيمة من الإنسان (٣).

ومن شعوب الشرق يذكر المصريون، ومن بلاد الشرق اليابان. ومن أنبياء الشرق يذكر زرادشت وكونفوشيوس. فلا يهم تعدد الشعوب والحضارات والأنبياء والطوائف والمذاهب بل المهم هو إعمال العقل المستمر ورفض الوصايا عليه كما قال كانط فى مقاله الشهير "ما التنوير"؟. فليعتقد الإنسان بزرادشت أو وكونفوشيوس أو موسى أو

---

(1) Fichte, Op.cit., pp. 120-122, 206, 225.

(٢) ادم، نوح، موسى، المسيح، محمد، روح محمد (١). لوثر، كالفن (١).

(3) Ibid., pp. 117, 161, 248, 272.

محمد أو البابا أو لوثر أو كالفن، كله سيان، مادام الاعتقاد بالعقل المستقل الناضج وليس بعقل الطفل التابع وإلا تألم الإنسان أنه لم يصل بعد إلى عمر العقل (١).

والإنسان هو بؤرة كل حضارة وهو الذى يجعل من اليابان الشرير قاتلاً محترفا وفى نفس الوقت يخشى تأنيب الضمير. ويضرب المثل بطاعة المصريين القدماء عندما ينفذ الابن كل التزامات أبيه. ويضرب الأمثلة بالحضارات القديمة فى جاد وعسقلان، وبحياة الرهبان والفلسطينيين على وجود دولة داخل الدولة (٢).

ج- بنية الكتاب. ويتكون الكتاب من تمهيد ومقدمة وستة فصول. المقدمة "طبقاً لأى مبادئ يجب الحكم على الثورات"؟ والفصل الأول "هل لشعب ما، على وجه العموم، الحق فى التغيير دستوره السياسى؟ والثانى خطة ما تبقى من البحث. والثالث هل ينال عقد الجميع مع الجميع من حق تغيير الدستور السياسى؟ والرابع فى الطبقات المتميزة على وجه العموم وعلاقتها بحق الثورة. والخامس فى طبقة النبلاء وعلاقتها بحق الثورة. والسادس، فى الكنيسة فى علاقتها بحق الثورة (٣). والخاتمة تحذير. نهائى فبنية الكتاب على هذا النحو سؤال واحد عن حق تغيير النظام السياسى بثورة أو بعقد اجتماعى جديد. والإجابة بالإيجاب، وعوائق ذلك من الطبقات المتميزة لطبقة النبلاء وطبقة رجال الدين أى تعاون الإقطاع والرأسمالية ورجال الدين من أجل إجهاض الثورة والدفاع عن الوضع القائم. وهى بنية مركزة وأكثر وضوحاً من "نقد كل وحى" وأسلوبها أكثر مباشرة وأقل تجريداً وأدخل فى تحليل الواقع السياسى.ولا توجد فصول عن الطبقة المتوسطة أو البرجوازية بتعبير ماركس إلا إذا كان المقصود منها الطبقات المتميزة. ولا يوجد تحليل أيضاً للطبقات الشعبية، البروليتاريا، بتعبير ماركس وحقها فى الثورة. والعجيب أن هذا المدافع عن الثورة الفرنسية هو الذى سيقف فى مواجهة نابليون واحتلاله لألمانيا باسم الثورة ويصوغ كل فلسفته فى العلم والأخلاق والدين والاقتصاد والقانون والسياسة والاجتماع من أجل مقاومة المحتل. كما فعل بيتهوفن عندما غير إهداء سيمفونيته الثالثة من نابليون إلى البطل أينما كان بعد أن تحول نابليون من مجسد للثورة الفرنسية إلى

---

(١) زرادشت، وكونفوشيوس، المصريون، اليابان (١).

(2) Ibid., pp. 117-163, 172.

(٣) أكبر الفصول الخامس (٤٠ص)، ثم الثالث (٣٤)، ثم السادس (٣١)، ثم الرابع (٢٤) والمقدمة (٢٤)، ثم الأول (١٩)، ثم الثانى (٣). وهو أصغرها قبل التصدير (٦).

محتل غاصب باسم الإمبراطورية الفرنسية الجديدة وبعد تنصيب نفسه إمبراطوراً.

لذلك كان الفصلان الأول والثالث، الحجاج حول حق كل شعب فى تغيير نظامه السياسى، أقل وضوحاً من الفصول الثلاثة الأخيرة التى تنقد مباشرة موقف الكنيسة والإقطاع والنبلاء من الثورة ومعاداتهم لها. ولا يوجد فصل بين الفصول الثلاثة الأخيرة نظراً لارتباط الإقطاع بالنبلاء بالكنيسة. فرجال الدين من الإقطاعيين ومن النبلاء. هى نفسه الطبقة التى بيدها الثروة والحكم والتشريع.

البنية النظرية محكمة. وتنقسم قسمين. الأول نظرى عن مقومات الثورة. ويتضمن البحث عن مبادئ عامة للحكم على الثورات، وهل يحق لشعب ما تغيير دستوره السياسى. والثانى عملى عن موانع الثورة، الطبقات المتميزة أى الإقطاع، وطبقة النبلاء، والكنيسة ورجال الدين. يستعمل فشته قبل ماركس التحليل الطبقى لبيان أن الطبقة هى المانعة للثورة. فالبنية أتقن وأحكم وأوضح من "نقد كل وحى" الخالى من البنية والمقسم إلى خمس عشرة فقرة. ومن حيث الحجم "الدفاع عن الثورة الفرنسية" أكبر قليلاً من "نقد كل وحى". فقد تجرأ فشته على الكتابة ومخاطبة الجمهور منتقلاً من الدين إلى السياسة [١].

٢- حق الثورة على الإطلاق.

الثورة الفرنسية هى الإنسانية كلها ليس من حيث نتائجها السياسية لفرنسا ولجيرانها[٢]. الثورة للكل وليست لفرنسا فقط. والمبادئ الثلاثة: الحرية والإخاء والمساواة إرث إنسانى عام لكل الشعوب وفى كل الثقافات [٣]. إن حوادث العالم ما هى إلا جداول كبيرة تعليمية يعرضها مربى البشرية أمامه يتعلم منها. وهذا هو حال الثورة الفرنسية، جدول غنى يتعلم منه الناس حقوق الإنسان وكرامته. وأهم شئ فى حياة الأفراد والشعوب هى الحكمة والعدالة وحقوق الإنسان وكرامته. وتبدو الثورة الفرنسية لوحة غنية لنصر كبير فى هذا الموضوع. ومن لا يحب الحقيقة يحب عدوتها. ومن العار استبعاد الأخلاقية وثمارها المقدسة، الدين وحرية الإنسان. والتاريخ من صنع البشر، ولا يوجد تاريخ لم يصنعه البشر. لذلك ليس المهم أن تعرف النخبة التاريخ وأن تمارسه نخبة

---

(١) نقد كل وحى (١٤٥ص)، "الدفاع عن الثورة الفرنسية" (١٨٢ص).

(2) Ibid., p. 79-81.

(٣) وهذا أيضا موقف الطهطاوى فى "مناهج الألباب".

النخبة. فإن علم الحقوق والواجبات ومعاد الإنسان ليس مكراً على المدرسة بل هي مسئوليات وطنية عامة لمعرفة العدل والظلم. تعلم المدرسة المبادئ العامة ولكن نتائجها عامة للناس جميعاً مثل الهواء والثورة حتى يمكن تربية الناس عليها. ليست مهمة المدرسة تعليم الصنعة بل التدريب على المواطنة والشعور الوطني وحقوق الإنسان والتمييز بين العدل والظلم. وتستفيد من ذلك الأم فى تربية أطفالها والجندى فى ساحات القتال، والفلاح الشريف فى حقله. والضامن لذلك هو هذا النور الإلهى الذى يثير القلوب. وقد ثارت هذه الموضوعات فى الثقافة العامة: حقوق الإنسان، الحرية، والمساواة، قدسية العقود، دين المواعظ، حقوق الملوك وواجباتهم، وحقوق الشعوب فى العمل خارج دائرة الحكام وسلطة الأمراء دفاعاً عن حريته وحقوقه قبل واجباته.

وإن ما يعوق الفكر والبحث هو العداء للفكر المستقل، وغفلة الذهن وعجزه عن طرق الاستدلال، الأحكام المسبقة والتناقضات فى الأفكار الشائعة. فأول أعداء للثورة هم الذين يكرهون استقلال الفكر. وهؤلاء لهم علاج. هذا بالإضافة إلى الأنانية الكسولة والمرذولة، والخوف من الحقيقة بالرغم من النور الساطع خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان ووجباته. ولا يقضى على ذلك إلى حب العدالة لذاتها. ويمكن التخلص من الأحكام المسبقة وكسل الذهن بالتعليم عن طريق أحد الأصدقاء المخلصين. وهؤلاء هم ثانى أعداء الثورة ولا علاج لهم.

ولكل عصر آثامه. وآثام عصر فشته كراهيته استقلال الفكر، ونوم الروح وعجزها عن متابعة منطق بسيط للاستدلال بسبب الأفكار المسبقة وتناقضات الفكر، والأنانية القائمة على الكسل والقحة، والخوف من الحقيقة، وإغماض العين عن حقوق الإنسان وواجباته. والمطلوب هى اليقظة الشاملة والشجاعة الأدبية والقدرة على المواجهة وحسن النظر والتخلص من الأحكام المسبقة، والتمسك بحقوق الإنسان قبل واجباته. وإن من مآثر العصر أيضاً التعليم عن طريق علاقة الشيخ بالمريد أو عن طريق الصديق أو الفهم الذاتى "الإنجيل الإلهى ليس صحيحاً إلا عند من يؤمن بصحته". والتحدى هو كيفية الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، مع التواضع واحتمال الخطأ. والإيمان بالأساتذة مرتبط فقط باتفاقهم مع الإجماع العام [(1)].

---

(1) Ibid., p. 81-82.

وطالما أن البشر ليسوا أكثر عدالة فإن كل جهودهم كي يصبحوا سعداء تنتهى إلى لا شئ، ولا يأتى منها أى نفع، ولن يسقطوا الطغيان إلا لكى يقتتلوا فيما بينهم ببقايا أغلالهم. ويرثى لحالهم إلا إذا نبههم شقاؤهم وشقاء الآخرين فى الوقت المناسب على ضرورة العودة إلى الحكمة والعدالة.

إن دساتير الدول التى تنتهك حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية دساتير ناقصة ومعابة وظالمة. والملوك الذين ينالون من حرية الرعايا ينتهكون حرمة القوانين. "نحن جديرون بأن نكون أحرارا ولكن الحكام لا يسمحون لنا بذلك". ولما كان الأعمى لا يقود أعمى فإن رجال الدين، القساوسة، الذين يعيشون عيشة البطالة والجهل لا يعرفون من الحقائق إلا تلك التى صاغوها بأنفسهم ووفقا لأهوائهم وطبقا لمعتقداتهم، ولا يعرفون شيئا خارجها. ومن ثم فهم متأخرون عن عصرهم لا يعرفون إلا بعض المماحكات اللفظية التى يسمونها علم اللاهوت، ويقفون فى مواجهة حرية الفكر ويقتتلون فيما بينهم. ثم ينامون هنيئا. ومن قضى يوما مع الرب يرضى عنه الله والناس. وما جدوى الحديث وهم يعلون الأصوات فى الآذان دون القلوب والأذهان. لم يبق إلا العمل فى مواجهة أعداء الشعب، رجال الدين ورجال السياسة، القساوسة والملوك، وكما صاح ديدرو "اشنقوا آخر الملوك بأمعاء آخر قسيس". وهو نقد لعلم الكلام مشابه لنقد إخوان الصفا [١]. وعندما تعرف الشعوب كيف تدافع عن حقها فى العدالة لن يقدر الأمراء على ظلمهم [٢].

والسؤال هو: هل يحق لشعب ما أن يغير دستوره عن طريق اللجوء إلى التجربة أو بناء على العقل؟ وهى قضية يسهل التسليم بها بناء على شهادة الحواس وحدها دون إرجاعها إلى المبادئ الأولى لكل حقيقة تدرك بوضوح أو تكون أساسا للحكم. ليست التجربة حكما أساسيا أصليا بل المبادئ التى تقوم عليها التجربة. وحكم الشعب غير حكم الفيلسوف. الأول حسى عادى، والثانى عقلى مبدئى. لذلك توجد ثلاثة مذاهب فى القانون طبقا لقسمة العقل الخالص لكانط إلى حساسية وذهن وعقل. فالقانون على مستوى الحساسية هو العادة الاجتماعية، وعلى مستوى الذهن النقد العلنى أو الضمنى فى المجتمع، وعلى مستوى العقل الضرورة الخلقية.

---

(١) انظر دراستنا: القاموس الفلسفى لفولتير، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص١٠٠-١٣٠،
وأيضا "من النقل إلى الإبداع" جـ٣ الإبداع جـ١ تكوين الحكمة، الفصل الأول: نقد علم الكلام.

(2) Ibid., p. 83-84.

وفى المقدمة يسأل فشته: ما هى المقاييس أو المبادئ للحكم على الثورات؟ وتتضمن الإجابة موضوعين: الشرعية والحكمة. سؤال الشرعية هل يجوز لشعب أن يغير دستوره طوعاً واختياراً أو بوسائل أخرى طبقاً لبعض المبادئ؟ وسؤال الحكمة هو: هل هذه الوسائل المتبعة أفضل الوسائل فى ظل أوضاع قائمة؟ والبحث المبدئى طبقاً للفلسفة النقدية وتأسيس الأحكام فى العقل أولاً قبل التجربة. والعادة وحدها لا تكفى كمقياس للشرعية لأن ما يقع عادة لا يكون بالضرورة هو الصواب. وإذا كان السؤال شرعياً لا يطرح موضوع المنفعة. ولا يمكن الإجابة على السؤال طبقاً للحس والتاريخ بل طبقاً لما ينبغى أن يكون. فهو سؤال شرعى مبدئى. وما يجب أن يكون أخلاقياً لا ينفصل عن الضرورة الطبيعية. سؤال الواجب غير سؤال القوة، هو سؤال المبدأ الخالص والأصلى الذى هو أحد مكونات نظرية العلم لأن الذاتية موضوع العلم، عالم الشعور. ولا يتحدد الخير الخلقى طبقاً للأغلبية والشائع من الأفعال كما هو الحال فى العقائد الكنسية بأغلبية الأصوات.

إن ما يحث دائماً أو على الأغلب يكون صواباً وعدلاً لأنه تحقيق للخير الخلقى طبقاً للأغلبية كما يحدث فى المجامع الكنسية لتحديد العقائد فهل النجاح فى ذلك يعد من الحكمة؟ وهل كان سقراط مفسداً فى الأرض أم كان مصلحاً حكيماً؟ ومن ثم يكون الطريق هو الجمع بين عمق كانط وشعبية سقراط والاعتماد على الحس السليم لديكارت.

وهل تقتضى الإجابة على السؤال الاعتماد على التجربة وحدها أم أيضاً على بعض المبادئ العامة؟ هل الإجابة بعدية أم قبلية أم قبلية بعدية كما هو الحال فى الحكم القبلى التركيبى عند كانط؟ هل تعتمد الإجابة على الحس أم العقل، على الواقع أم على الإمكانية وهى تفرقة القانونين بين الواقع والقانون؟ (١). لا يصدر حكم إلا بناء على الحساسية والذهن والعقل أى الإرادة الحرة وهى المستويات الثلاثة للعقل النظرى عند كانط، جمعاً بين المصلحة والحق.

إن طاعة السلطة لا تكون كاملة إلا إذا قامت على اختيار عام وتوافق شعبى وإجماع وطنى. فلا يجوز لإنسان أن يكون سيد إنسان. ومهمة الأمير هى رعاية مصالح شعبه. ولا يمكن لأى مواطن بسبب مولده أن يكون له أى امتياز على مواطن آخر.

---

(١) الواقع De Facto، القانون De Jure.

فالمساواة بين البشر حق طبيعي [١]. والمحكمة التي يتم الالتجاء إليها هي محكمة العقـــل التي تحتكم إليها الكائنات العاقلة وأفعالهم الحرة تلاشياً لقانون عام وشامل [٢].

أما سؤال الحكمة الذي يتعلق بأفضل الوسائل لتحقيق غاية العدل فإنه يتطلب الإجابة على سؤال سابق طبقاً لأصول الفلسفة النقدية، البحث عن الإمكانية وتأســيس المعرفــة. وهو: ما هي أفضل غاية للشراكة السياسية؟ وهو يفترض سؤالاً سابقاً أيضاً هو: ما هـــي غاية كل فرد؟ والإجابة على هذا السؤال الأخير أخلاقية خالصة تقوم على القانون الخلقي الذي يسيطر على الإنسان من حيث هو كذلك. ومن ثم فإن هذه الشراكة السياسية لا يمكن أن تكون ضد القانون الخلقي.

أما مقارنة الوسائل المختارة بالغاية، فالغاية هي التي تحدد الوسيلة، وليست الوســيلة هي التي تحدد الغاية. ويمكن إثبات ذلك بطريقتين، إمـــا بقوانيـــن واضحـــة أو بحـــالات مشابهة أي بالعقل أو القياس، بالقاعدة العامة أو بالحالة الجزئية [٣]. الأول القياس، قيـــاس الجزء على الكل، والثاني التمثيل، قياس الجزء على الجزء كما يقول الأصوليـــون. الأول قبلي والثاني بعدي. ولما كانت الغاية هي نفوس البشر فإن القواعد العامة مثل كل البشـــر متساوون أحرار تخبو شيئاً فشيئاً بمرور الزمن ورفاهية الحضارة كما لاحظ ابن خلـــدون في حالة التحول من حالة البداوة إلى حالة الحضارة، من حالة الطبيعة والفطرة إلى حالـــة الصنعة والمدنية. ومن ثم كانت أول قاعدة في علم الذات هي "إعرف نفسك بنفسك".

ولا فرق في ذلك بين الأمم والأفراد كما لاحظ لسنج في "تربية الجنـــس البشـــري" وتطور كل منهما من مرحلة الطفولة إلى الصبا إلى الرجولة. ومع ذلك، جعـــل التربيـــة مجرد أخذ دون عطاء، تقليد دون إبداع، استهلاك دون إنتاج.

والتاريخ له قانونه الخاص. لا يسير بالمصادفة أو بالعناية الإلهية بلا قانون وســنن. الروح الإنساني هو الذي يعطي الأشياء دلالاتها كما هو الحال فـــي الملاحـــم الدراميـــة

---

(١) وهذا هو معنى قول عمر بن الخطاب: "لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحـــراراً؟" وقـــول عرابي أمام الخديوي توفيق في قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا متاعاً أو عقـــاراً، والله لا نورث بعد اليوم".

(2) Ibid., pp. 85-108.

(٣) وهما الطريقتان اللذان يفرقان عادة بين القانون الفرنسي الذي يقوم عادة على القـــاعدة، والقـــانون الإنجليزي الذي يقوم على الحالة السابقة.

الكبرى [١]. وهو الفرق بين الواقع والإمكان. وإن أحلام روسو تعبر عن الواقع أكثر مما يعبر عنه التجريبيون. فروسو هو الذى أيقظ النفوس النائمة وأثار الأذهان الخاملة. ويستطيع صاحب الضمير اليقظ والذهن المتقد أن يقول للطاغية "تستطيع أن تقتلنى ولكنك لا تستطيع أن تغير قرارى". يستطيع الإنسان ما يجب عليه. وعندما يقول لا أستطيع فإن ذلك يعنى أنه لا يرغب. ومن ثم يوحد فشته بين الفعل والواجب والرغبة.

ولا ينتمى الأغنياء والنبلاء إلى الشعب لأنهم ينتهكون حقوق الإنسان. ولا يجب سماع أصوات النبلاء أو العسكريين فى النظم الملكية أو رجال الأعمال أو القضاة المعادين للثورة [٢]. وكذلك يجب استبعاد البرجوازى الفظ الذى يئن من الضرائب الثقيلة، والفلاح المكبل بالأغلال، والجندى القاتل. إنما يجب سماع أصوات من لا يكون قاهرا أو مقهوراً، أصحاب الأيادى النظيفة من نهب أموال الشعب، والذين لم تلوثهم مفاسد العصر، والذين يحترمون حقوق الإنسان.

هذا هو حكم الحساسية الذى يصدقه التاريخ. وهو حكم ما ينبغى أن يكون أيضا، حكم الحس وحكم العقل. وحكم ما ينبغى أن يكون هو أن الواقع يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، بعيداً عن الحتمية الطبيعية. فالحكم ينبع من الذات الخالص والأصلى. الذات شرط العلم وموطنه طبقاً للنظرية النقدية. وقد يكون بلوتارك هو سجل محكمة التاريخ. وهو حكم يتضمن أيضاً الحرص والحذر وعدم إلقاء النفس إلى التهلكة، ليس من أجل الشهادة بل من أجل إصلاح الواقع الاجتماعى والنجاح فى ذلك. نجح محمد. واستشهد المسيح[٣]. وهو حرص ديكارت وكانط واستشهاد اسبينوزا لرفضه استثناء الدين والسياسة من إستثناءات المنهج. فسؤال الواجب يتضمن سؤال القدرة. سؤال الواجب هو محكمة التاريخ. والحذر أو الحيطة مجرد نصيحة.

والقانون العادل هو الواجب عكس الظلم والتنصل عن الواجب. الأمر بالأول والنهى

---

(١) يذكر فشته الإلياذة والملاحم الدرامية لشلنكرت Schlenkert وبالأستاذ جوردان فى مسرحية موليير الشهيرة الذى يتكلم فيه النثردون أن يعرفه. Ibid., pp. 95-104.

(٢) ويستثنى فشته من هذا الحكم العام بارون كينجه Kingge ومؤلف كتاب "أفكار وطنى دنماركى حول الأسلحة الدائمة"، Ibid., p. 90.

(٣) انظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٤٣٣-٥١٢.

عن الثانى أو الواجب والمحرم كما هو الحال عند الأصوليين. الأحكام بــالوجوب للفعــل الثابت وبعدم الوجوب للفعل المنفى. لذلك كان أعداء الثورة هم النبــلاء وقــواد الجيــش ورجال الأعمال. وكان الثوار هم الطبقات الشعبية المتوسطة والفلاحون والجنــود. ولــم يذكر فشته هنا رجال الدين والكنيسة ضمن أعداء الثورة ولا الموظف ومحدودى الدخــل والعمال ضمن الثوار. قواد الجيش دعامة النظام الملكى. ورجال الأعمال زينــة البــلاط ومصدر رزقه. وإذا كانت عروش الأمراء خالدة فإن حرية الشعوب أكثر خلودا.

٣- حق الشعب فى الثورة.

هل لشعب ما على وجه العموم الحق فى تغيــير نظامــه السياســى؟ (١). والــرد بالإيجاب نظراً لشرعية الثورة (٢). ويستدل فشته على ذلك بروسو. لقد قال روسو إن كـل الشعوب المدنية تتأسس فى الزمان على عقد اجتماعى. وهو الرأى الــذى يجمــع عليــه أساتذة القانون الطبيعى. تنشأ السلطة إذن من أسفل ولا تهبط من أعلى. وليس على حــق الأقوى الذى هو إهانة لكرامة الإنسان. فى حين أن قانون الإنسانية لا يحتاج إلى مثل هذا العقد. ومن ثم يمارس الشعب بحرية تامة كامل حقوقه. فهو حق شرعى ثــابت دائــم لا يتغير. حق التغيير داخل الدستور حق غير منصوص عليه ولكنه متضمن فيــه. فقــانون الطبيعة هو قانون الأخلاق هو قانون الحرية. وكل إنسان منذ ولادتــه عليــه التزامــات وواجبات تجاه الدولة فى مقابل الخدمات التى تعطيها له طبقا للقانون الأخلاقى وليس طبقا للعقد. وهو موقف سقراط تجاه الدولة وطاعة قوانينها حتى ولو كانت ظالمة. فــى حالــة الطبيعة قبل العقد لا يوجد إلا القانون الخلقى. ولا يستطيع الله ذاته أن يفرض إرادته على المجتمع دون قانون العقل أو قانون الأخلاق لأن الإرادة الإلهية لا تظهر إلا مــن خــلال الأسباب (٣). القانون الأخلاقى للعقل لا يضمن التشريع المدنى فى شئ لأن الأول ثــابت والثانى متغير.

وريبرج السكرتير الخاص للمستشارية توصل إلى اكتشاف هام، وهو خلط روســو بين الإرادة العامة وطبيعتنا الخلقية بحيث إننا لا نخضع إلا للعقل العملى. والعقل العملــى

---

(١) حرفيا "دستوره السياسى" ولكن الأفضل "نظامه السياسى". Ibid., p. 156-130.

(٢) وهذا هو موقف الثورة العربية فى الخمسينات الستينات.

(٣) وهو معنى اية "وجعلنا لكل شئ سببا".

غير كاف لتأسيس دولة. فالتشريع المدنى يقوم بخطوة أخرى فى موضوعات يتركها العقل العملى لإرادتنا وكأن القانون الخلقى لا شأن له بالتشريع المدنى، ويكون كـــاملاً بدونـــه. ويضيف أن التشريع المدنى هو الميدان الذى يتركه العقل موضوع حقوق الإنسان الهشـة. ولا يعرف مصدر الإلزام بهذا التشريع المدنى ويتصوره وكأنه شراكة حـــرة دون عقـد اجتماعى أساس السيادة اللامرئية الثابتة التى تنبعث من مبدأ ذاتى وقانون وحيد [١].

أ- **ثقافة الحرية.** والثقافة عمل كل الملكات من أجل تحقيق الحرية المطلقـــة فـــى استقلال تام عن كل ما هو خارج عن الأنا الخالص [٢]. يأتى التحـــرر أولاً فـــى الثقافـــة وابتداء منها، بالتخلص من الآراء المسبقة والأحكام الشائعة، والتحول من ميدان الحـــس إلى سلطان العقل. الحس ميدان الفوضى فى حين أن العقل يضع النظام. عندئذ تســـتطيع الذات الانتقال من الرغبة إلى التحقق، ومن التمنى إلى الفعل، من "أنا أريد" إلى "أنا أفعل". الأولى الرغبة، والثانية القوة. هذه الثقافة المتجهة نحو الحرية هى غاية الإنسان القصـــوى باعتباره جزءاً من العالم الحسى. ليست الغاية القصوى الحسية ليســـت غايـــة الإنســـان القصوى لذاتها، وهى تطابق الإرادة مع قانون العقل، وهى الغاية التـــى تتجـــه نحوهـــا الإنسانية كلها. وهو ما يبينه لسنج أيضاً فى "تربية الجنس البشرى" [٣]. فالإنســـانية لـــها غاية قصوى واحدة وليس فقط غايات الأفراد دون أن توضع فى الغاية الكبرى.

لا أحد يولد مثقفاً ولكن كل إنسان يثقف نفسه بنفسه. والقضية هى بأية وســـيلة إذن يمكن للحرب أن تكون أداة للتثقيف والتأهيل للبطولة؟ قد يكون التســـلط أداة للتثقيـــف، إذ يقبل العبد حكم سيده عليه بالموت وكأنه من فعل القدر. ويرضى بمصـــيره عـــن طيـــب خاطر. وهو نفس القدر الذى يرفع العبد من مستوى العبودية إلى الجلوس على العرش ثم إلى الانهيار من جديد والعودة إلى العبودية لا يترك شيئاً لاختيار الإنسان. وللأسف يعطى فشته نموذج المسلمين لذلك ويسميهم "السراسان" والأتراك بالرغم مما لديـــهم مـــن آداب رفيعة وإخلاص ووفاء للأجانب والفقراء والضعفاء والبؤساء. فالقدر أنتج ثقافة. وهو نفس ما يحدث فى اليابان عندما يتحول اليابانى الشرير إلى قاتل محترف لأنه يخشـــى تـــأنيب الضمير، فيصبح بطلاً. وهو ما يعُرف بأخلاق "الساموري". فتحقيق الحريـــة وممارســـة

---

(1) Ibid., pp. 107-113.

(2) Ibid., pp. 113-170.

(٣) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

الثقافة لا تكون عن طريق وضع الحبل حول العنق [1].

والنتيجة هى أن سيادة الإرادة فى الداخل هى امتداد للحدود فى الخارج. ومن ثم فالثقافة هى الطريق إلى الحرية، الثقافة العالم الداخلى، والحرية امتدادها فى الخارج. وهذا ما يمكن إثباته بتحليل المبادئ القبلية. وهى نفس تجارب التاريخ البعدية. وتطبيقاً لهذا المبدأ تقوم الملكية على سيادة لا محدودة فى الداخل، وفى الخارج على ملكية شاملة، الرغبة فى الداخل، والإرادة فى الخارج. ويطبقه على الدول الأوربية ألمانيا وفرنسا وروسيا والنمسا وأسبانيا. وكما أن القضاء على التوازن الأوربى سيؤدى إلى عواقب وخيمة فكذلك الإبقاء على التوازن المختل الحالى يؤدى إلى نفس النتائج السيئة. ولماذا تكون الحرب هى الطريقة التى يتم بها إعادة التوازن بين القوى السياسية؟ وهل يستطيع الفلاح البسيط أن يعرف موقع قريته على خريطة الإمبراطورية التى ينتمى إليها؟ ولماذا افتراض أن الملكية هى النظام العالمى الشامل للبشرية جمعاء؟

فإذا كان اسبينوزا ضد الثيوقراطية وفشته ضد الملكية فقد كان لوثر من قبل ضد السلطة الكنسية بالإضافة إلى فلاسفة الثورة الفرنسية. وبعد البروتستانتية ورثت الدولة الكنيسة. كل الفلاسفة جمهوريون، كانط وروسو. ولا يمكن أن تتعايش الملكية المطلقة مع حرية الفكر. فشرعية الثورة من شرعية الحرية. وكما أن هناك أثر للدساتير على الثقافة الخلقية هناك أثر للعروش على الفساد الخلقى.

وإذا كانت ثقافة الحرية هى الغاية القصوى الوحيدة للدستور السياسى وللمجتمع المدنى بل التقدم المستمر الذى يكمن وراء تعدد النظم السياسية فإن كل الدساتير التى تهدف إلى الغاية المضادة، عبودية الكل وحرية فرد واحد، وثقافات الكل من أجل ثقافة شخص واحد، والقضاء على كل الثقافات من أجل إبقاء ثقافة الأقلية فإنها لا تكون فقط قابلة للتغير بل يجب ذلك بالضرورة. فلا يوجد دستور باق إلى الأبد لأن من طبيعته أن يتغير. الثابت هى الحرية والمتغير هو الدستور. الدستور القديم مثل النار فى الهشيم القديم الذى يدخن دون أن يعطى النور والحرارة ومن ثم يجب إطفاؤها. والثانى مصباح ينير

(١) كلمة Sarrasins تطلق تهكما وسخرية على المسلمين أثناء الحروب الصليبية وأصبحت مرادفة للأتراك على وجه خاص. ويقال أنها مشتقة من Assasin أى القاتل. وهى صورة المسلم المجاهد فى العصر الوسيط الأوربى.

من ذاته وتختفى إضاءته بمجرد ظهور نور الصباح [1].

العقد الاجتماعى إذن قابل للتغير. وأى شرط فيه يجعله دائماً وثابتاً لا يكون من شرط العقد. فالعقد شريعة المتعاقدين. حرية الشعوب هى الثابتة والنظم السياسية متغيرة. تتقدم الثقافة بسبب الحرية ليس فقط فى الدساتير السياسية بل أيضاً بفضلها. وهذا ما فعله يسوع المسيح ومارتن لوثر المدافعون عن الحرب المقدسة من أجل تحرير الإنسانية من أغلالها. وهناك محرر ثابت قادم يستكمل مهمتها ويحطم ما تبقى من أغلال وكأن فشته يتنبأ بمخلص قادم، هو نفسه أو الثورة الفرنسية. فالمنقذون المسيح ولوثر وكانط وفشته. وقبل ذلك أفلاطون.

إن الاشتراط بأن العقد الاجتماعى ثابت لا يتغير يتناقض تناقضاً فاضحاً مع روح الإنسانية. والتعهد بعدم تغيير أى شئ فى أى دستور سياسى يعنى التعهد بألا يكون الإنسان إنساناً. وأنها مسئولية الإنسان ألا يرى الآخرين يتألمون. إذ يتغير جلد الثعبان حتى لا يموت إذا ما ضاق الجلد وتمدد البدن، لا فرق بين الأفكار والحياة. والشرنقة التى لا تكبر تخنق الفراشة فتموت دودة القز. الاعتقادات الأخلاقية ثابتة منذ آلاف السنين وما يتغير هو نظمها وتشريعاتها الاجتماعية. العقيدة ثابتة والشريعة متغيرة. النظر ثابت والعمل متغير. القيام بالواجب حكم عام وشامل كما وصف كانط. ولا يوجد بذر يضيع فى أرض الأخلاق إذ تظهر الفواكه وقت الحصاد، وتوضع على الرأس حينئذ تيجان أبدية.

ويخصص فشته الفصل الثانى لبيان الخطة العامة للبحث [2]. وهى خطة مبنية على مقتضيات العقل الخالص وليس بناء على بحث تجريبى. والمنهج الاستنباطى قادر على الرد على اعتراضات الواقع. العقل النظرى كمبدأ ضد الحكم الإلهى والحكم الملكى والحكم الإقطاعى والحكم الرأسمالى منذ البداية، ومن حيث المبدأ قبل استقراء الوقائع ورصد الإحصائيات نظراً للوحدة المبدئية بين العقل والواقع.

ب- حق فسخ العقد الاجتماعى. حق أى شعب فى تغيير نظامه السياسى حق مكفول لا يمكن النيل منه طبقاً للمبدأ. ويمكن رد الاعتراضات باسم الواقع. فالواقع لا يطعن فى المبدأ، والتجربة لا تقلل من شمول القانون. والصواب والخطأ مبدئيان وليسا

(1) Ibid., p. 120-127.
(2) Ibid., pp. 128-130.

تجريبيين. وحق كل شعب فى تغيير دستوره السياسى حق لا منـــازع فيــه، ولا يمكــن نقضه. وكل الاعتراضات عليه أهواء وخداع وحيد عنه [1]. وكل نقد لابد أن يستنبط مــن المبادئ العقلية الأولى التى منها تستنبط الأدلة والبراهين. ومن ثم يضع فشته خطة تقـــوم على التمييز بين الإمكانية والوضوح، بين الوضوح العام النظرى والوضوح العام العملـى [2]. والحديث عن حق تغيير الدستور لا يتحقق بالعقد كما يدعى ريبرج.

إن حق أى شعب فى تغيير نظامه السياسى لا يمكن النيل منه شرعاً وإن تم منعـــه تجربة. ولا يقوم هذا المنع على عقد ما. يمكن النيل من هذا الحق من أعضاء فى الدولـــة أو من شخص خارج الدولة. من الدولة عن طريق عقد بين الكل أو بين الطبقات الشــعبية مع الطبقات المتميزة أو مع المؤسسات أو مع المؤسسات الكبيرة أو مع متميز واحد وهــو الحاكم أو بعقد الجميع مع الجميع أو الطبقات أو دول أخرى. فالعقود إما جزئية أو كليـــة. ويكون البحث فيها تاريخياً هل وقع خرقها بالفعل أو طبيعياً آية حالة وقع فيها هذا الخرق.

لذلك يحاول فشته فى هذا الكتاب الإجابة على سؤالين. الأول تاريخى، هل وقع عقد بالفعل بهذه الطريقة؟ والثانى عقلى، هل يتفق هذا العقد مع الحق الطبيعى وهل وقع بالفعل طبقاً له؟ [3]. وفى التنبيه الأخير يعبر فشته عن نيته فى كتابة جزأين آخريــن لأنــه لــم يستوف الموضوع بعد نظراً لطابعه التجريدى الغامض وتناوله من بعيد ودون الدخول فيه مباشرة.

فالسؤال هو: هل يمكن النيل من حق تغيير النظام السياسى اعتماداً على عقد الكـــل مع الكل؟ [4]. وهى القضية المثارة فى فكرنا الثورى المعاصر بيــن الشــرعية الثوريـــة والشرعية الدستورية. وللإجابة على السؤال يبدأ فشته بوصف مسار الطبيعة من الغموض إلى الوضوح مروراً بالعشق، البداية والوسط والنهاية، فى تقدم ثلاثى الإيقاع وبروح مــن التفاؤل العام كما هو الحال عند لسنج. ويتأسى الفكر بالطبيعة. فالعقل نظام طبيعى كما أن

---

(١) حيد أو انحراف Aliénation.

(٢) وذلك مثل حديث محمد عبده عن النبوة بأنها ممكنة الوقوع.

(٣) هناك اشتباه فى اللغتين الألمانية والفرنسية فى كلمتى Recht, Droit التى تترجم حق وقانون فــى نفس الوقت. فى حين فى الإنجليزية هناك لفظان Right, Duty. والأغلب لفظ الحق كما هو الحال فى كتاب هيجل "مبادئ فلسفة الحق".

(4) Ibid., p. 131-164.

الطبيعة نظام عقلى. ومن ثم فإن العقد طبيعى وعقلى فى آن واحد.

والعقد هو ميدان العلاقات بين الأفراد، ما ينظم حياتهم الاجتماعية ابتداء من قـاعدة أن كل الأفراد متساوون فى الدولة. ومن ثم يكون العقد هو الرباط بين متساويين وليـس بين أعلى وأدنى، سواء كان العقد بين الأفراد أو بين الدول. ويتم عقد العقود فى الدولـة وبحمايتها وفعلها. ومن ثم كان العقد الأول مع الدولة أساس العقود. فالعقد السياسى مـع الدولة أساس العقد المدنى بين الناس. وتعنى كلمة "مجتمع" أفراداً بينهم وبيـن الدولـة أو بينهم وبين أنفسهم عقد. الأول عقد سياسى والثانى عقد مدنـى. فـهى كلمـة متشـابهة. والسؤال هو: هل هذا العقد دائم أم وقتى، ابدى أم زمنى، ثابت أم متغير؟

وأول نوع من العقود هو عقد الكل مع الكل ولا يتغير إلا بموافقة الكل. وهو أشـمل نوع من أنواع العقود من حيث الكم. ويمكن تحليله مـن حيـث الصـورة ومـن حيـث المضمون. فمن حيث الصورة يعبر العقد عن الإرادة الجماعية للشعب. الشعب شـخصية اعتبارية (أخلاقية). ولا يتغير إلا بإرادة جماعية جديدة. العقد شريعة المتعـاقدين [1]. لا يتغير إلا بإرادة كل من المتعاقدين، ولا يعقد غيره إلا باتفاقهما. لا يمكن لأحـد أن يقـوم بإلغاء شئ إلا بعد موافقة كل الأطراف. ولا يجب قهر أى مواطن من أجل أخذ موافقتـه على وضع دستور آخر. ولا يمكن إلغاء أى مؤسسة فى الدولة دون موافقة الجميع.

ولما كان التقدم من طبائع الأشياء فإن كل نظام سياسى يتغير نحو مزيد من الكمال. لذلك يوجد فى كل دستور بنود مكملة له من أجيال تالية للآباء المؤسسين الأوائـل. كـل دستور يجب تغييره من حين إلى آخر [2]. حق المعارضة مكفول، وحق الأقليـة الثـائرة لصالح الأغلبية المستكينة مكفول أيضاً. ولا يوجد عقد ينال من الحقوق الطبيعية للإنسـان أو يعطيه حق إلا يعطيه إياه قانون العقل. وكل حق يقابله واجب. فالعقد كحـق طبيعـى يقابله التزامات بشروط العقد. فالإرادة مشروطة، والعقد شارط. يقوم حق الإنسان علـى الالتزام. ولا يوجد عقد لا ينص على الالتزام بشروطه.

---

(١) وهو ما يشبه نظرية العقد فى الفكر الإسلامى السياسى. "الإمامة عقد وبيعة واختيار"، وخطبـة أبـى بكر المشهورة فى سقيفة بن ساعدة "إنى وليت عليكم ولست بخيركم. إن احسنت فأعينونى. وإن أسـات فقومونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم. فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم".

(٢) وهو ما يسمى فى علوم القران وعلم أصول الفقه "النسخ".

ويؤسس فشته الثورة على حق فسخ العقد الاجتماعى فى حالة عـــدم الـــتزام أحـــد الطرفين بشروط العقد وواجباته المنصوص عليها [١]. والصدق هو الشرط الوحيد للعقـــد أى مدى التزام كل طرف بشروط العقد [٢]. وإذا أراد أحد الطرفين تغيير العقد يمكن ذلك. وفى هذه الحالة لا يكون خاضعاً أمام المحكمة اللامرئية. ليس لـــه حـــق عنـــد الدولـــة، والدولة ليست لها حق عنده. فليس الإنسان هو منفـــذ القـــانون الخلقـــى بـــل الله الـــذى يعاقب من يخالفه. وعندما ينال مواطن من حقوقه الثابتة فى المجتمع فإنه لا يكون مواطناً بل عدواً، ولا يغفر له المجتمع جريمته وينتقـــم منـــه أى يطبـــق عليـــه نفـــس القـــانون الذى سنه.

لا يوجد إذن عقد ابدى. مثل عقد البابا مع الكنيسة أو عقد الكنيسة مـــع المســـيح أو عقد اليهود مع الله فى التفسير الصهيونى. العقد شريعة المتعاقدين. يظل قائماً طالما يلـتزم كل طرف بشروط العقد من جانبه. الله لا يختم أى عقد لأن الله يحرر ولا يعقد، "لا تكـــن عبداً لأى أحد". فأي قانون يجعل الإنسان ملكاً لإنسان آخر؟ إذ يقوم حق الملكيـــة علـــى الاستمرار على الشىء بوضع اليد [٣]. وللإنسان الحق فى الاستحواذ على المـــادة الخـــام والمادة المصنعة. والله هو المالك للمادة الخام، أودعها لنا بوثيقة قـــانون الحريـــة فينـــا، ويهبها لنا حين استعمالها. وهى نظرية الاستخلاف الشهيرة فى الفكر الإسلامى. الله مـــالك كل شئ، والملكية وديعة عند الإنسان أودعها الله إياها. لـــه حـــق الانتفـــاع والتصـــرف والاســـتثمار وليـــس لـــه حـــق الاحتكـــار والاكتنـــاز والاســـتغلال. الملكيـــة وظيفـــة اجتماعية وأمانة وليست حقاً طبيعياً مكتســـباً. ولا داعـــى لتـــأصيل ذلـــك عنـــد فشـــته منذ آدم الذى ورثه نـــــوح. فالأمانـــة لكـــل إنســـان مباشـــرة طبقـــاً للقـــانون الخلقـــى وليست وراثة من آدم وإلا وقعنا فى التفسيرات الصهيونية للعـــــهد ومضمونـــه المـــادى. هذا وصف للإمكان وللواقع. نمتلك أنفسنا ولا يملكنا أحـــد. ولا يوجـــد أحـــد ســـيد لنـــا أو أن يصبح أحد كذلك. نحن نتحمل فـــى قلوبنـــــا خطابـــات التحـــرر التـــى أعطاهـــا الله لنا وختمها بختمه. الله هو الذى حرر الإنسان وقال له لا تكن عبـــداً لأحـــد. لا أحـــد

---

(١) وهو مشابه لقول الرسول "البيع بالخيار ما لم يتفرقا".

(٢) الصدق Véracité.

(٣) يدخل فشته فى حوار مع ريبرج وشمالتز فى كتابه "الحق الطبيعى".

يمتلك أحد [١].

والعقد السياسي غير القانون الخلقي. العقد السياسي مشروط بمدى التزام المتعاقدين في حين أن القانون الخلقي ثابت لا يتغير لأنه قانون عقلي، قانون إلهي يتضمن الثواب والعقاب في حين أن الأخلاق الكانطية بلا جزاء خارج عنها.

جـ- **التراب الوطني خارج الملكية.** ولا تنطبق الملكية على التراب الوطني كمفهوم رومانسي بل على المكان. وتكوين الأشياء يبين تناهي المبدأ الحقيقي للملكية. المالك الحقيقي للشيء المصنوع هو مالك الشيء لأن قيمة الشيء هو مقدار ما يوضع فيه من جهد وعمل كم لاحظ ماركس عندما اعتبر العمل مصدر القيمة. المالك الشرعي للصورة الأخيرة هو المالك للشيء وليس أصل الملكية التاريخي. فالملكية متغيرة طبقاً لأشكالها[٢].

وتأتي الملكية من مصدرين: الوراثة والكسب المشروع طبقاً لعقد العمل وتبعاً لنظم الدولة وقوانينها. الملكية جهد وكسب وليست وراثة أو شئ. لدينا حق الاستحواذ على الأشياء الخام وحق الملكية على المادة التي قمنا بتصنيعها [٣]. الأولى تعني الإمكانية الخلقية، والثانية الواقع الخلقي. الله مالك المادة الخام. استخلفنا عليها، وأعطاها إيانا أمانة. قانون الحرية المطبوع في القلوب هو خطاب العهد. وتنتقل إلينا الملكية عن طريق صنعنا وفعلنا في المادة. حينئذ ليس لدينا فقط حق الاستحواذ بل أيضاً حق الملكية [٤].

والحق يتبعه القوة. وحالة الطبيعة تتبعها حالة العقد الاجتماعي، الشكل الأول للدولة قبل العقد المدني مصدر الشرعية. هناك إذن أربعة دوائر: أوسعها ميدان الشعور ثم ميدان الحق الطبيعي ثم ميدان العقود العامة ثم ميدان العقد المدني.

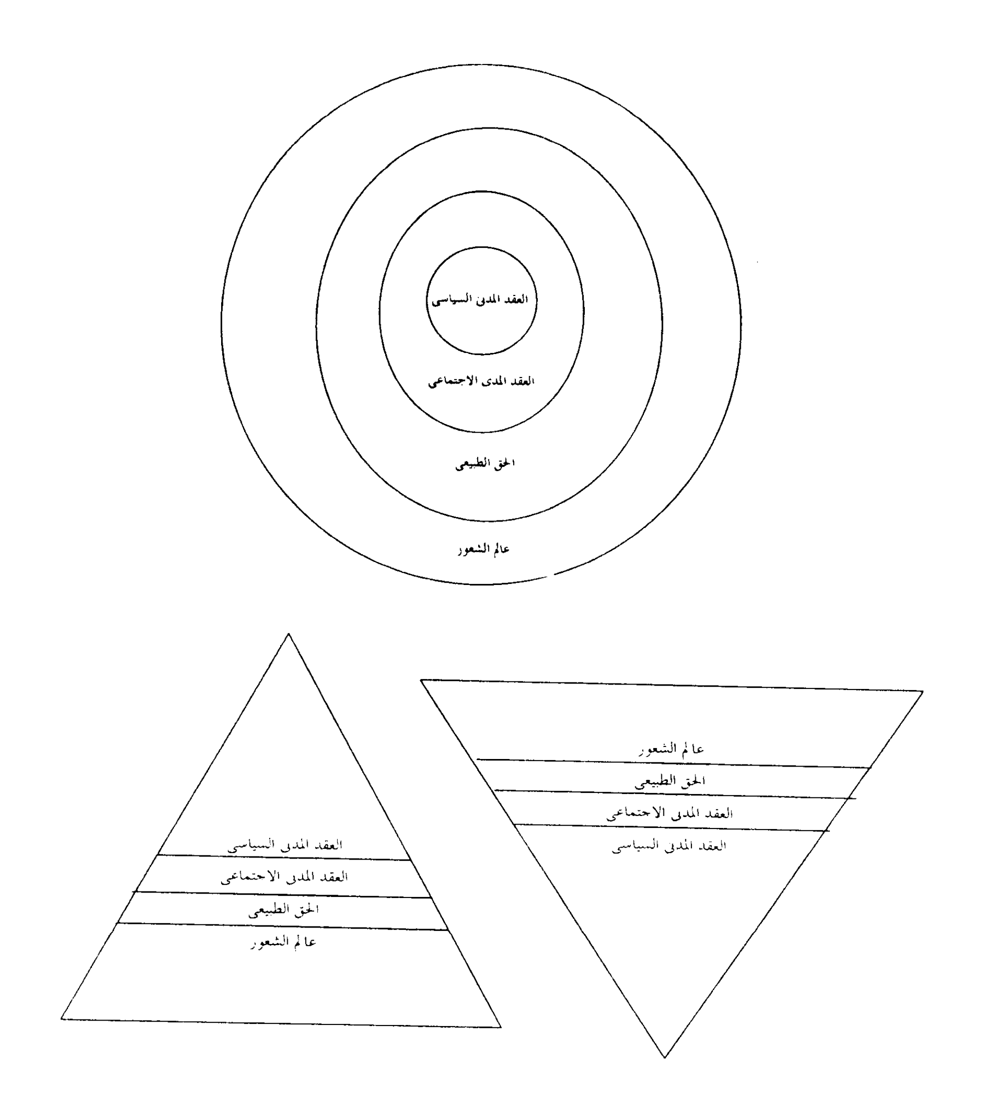
---

(١) وهو معنى الحاكمية والربوبية والألوهية والعبودية عند سيد قطب والمودودي.

(٢) لا يمكن إدعاء الصهيونية بامتلاكها "جبل الهيكل" لأن سليمان أقام عليه معبده منذ الفي عام ومن ثم يجب "هدم الحرم الشريف".

(٣) الاستحواذ Appropriation، الملكية Propriété.

(٤) وهو حكم إسلامي أيضاً لدليل تحريم الربا الذي يجعل اكتناز المال مصدر القيمة.


العقد المدنى السياسى
العقد المدنى الاجتماعى
الحق الطبيعى
عالم الشعور
العقد المدنى السياسى
العقد المدنى الاجتماعى
الحق الطبيعى
عالم الشعور
عالم الشعور
الحق الطبيعى
العقد المدنى الاجتماعى
العقد المدنى السياسى

وهى موضوعات تناولها هيجل من جديد فى "أصول فلسفة الحق". ويسمى فشته العقد السياسى العقد المدنى، والعقد المدنى العقود العامة. وهو الفرق بين الإنسان والمواطن، الإنسان فى العقد المدنى بين فردين، والمواطن فى العقد السياسى بين الفرد والدولة. لا فرق عند فشته بين عقد الزواج بين الرجل والمرأة أو عقد البيع بين البائع والمشترى أو العقد السياسى بين المواطن والدولة.

ولا تستطيع الدولة أن تدعى أنها تعطى الثقافة لمواطنيها. فلكل مواطن الحق فى الخروج عليها عندما يريد. ولا يمنعه عن ذلك لا العقد المدنى السياسى الذى لا قيمة له إلا بقدر ما يريد ولا العقود الأخرى للملكية أو الثقافة. تبقى الملكية أى الثقافة له. ولا تستطيع الدولة النيل منهما أو الشكاية بأنه جاحد بما فى ذلك الاعتقاد. وهو تصور هش وضعيف للدولة حاول هيجل تقويته بجعلها الحق فى التاريخ، والعقل فى الواقع، والله فى العالم كما هو الحال فى مفهوم "الحاكمية" عند الحركات الإسلامية المعاصرة.

وقد توجد دولة داخل دولة، مجموعة من المواطنين مختلفى الاعتقادات والآراء والمذاهب والطوائف، مثل الفرق التى تؤمن بيسوع المسيح على أنحاء مختلفة، ومثل اليهود الذين يكونون دولة داخل الدولة. فلا هم بالمواطنين ولا هم بالطائفة. ويستفيدون من هذا الدور المزدوج (١). والدولة تضم الجميع.

ويضيف فشته هامشاً يستبعد فيه مسبقاً إتهامه بالتعصب ضد اليهود أو المعاداة للسامية. فاليهود يحبون العدل، فهم أهل حقيقة، أبطال وقديسون بصرف النظر عن إيمانهم بيسوع المسيح أو حتى الله. المهم إيمانهم بالقوانين الأخلاقية وبأن الله ليس عدواً للبشر. يؤمنون بحقوق الإنسان لأنهم بشر بالرغم من ممارساتهم للظلم. المهم عدم إجبار اليهودى ضد إرادته. ينعم اليهود فى ألمانيا بنوع من التسامح الذى يظهره الناس معهم بصرف النظر عن عدم إيمانهم بيسوع المسيح بل وإيمانهم بالخرافة أو زرادشت أو كونفوشيوس أو موسى أو محمد أو البابا أو لوثر أو كالفن.

---

(١) لذلك كانوا ضحية الأيديولوجية الوطنية الاشتراكية فى ألمانيا التى عرفت باسم النازية عندما طلب منهم هتلر أن يكونوا مواطنين ألمان فرفضوا. وقد طالب منهم نابليون ذلك من قبل فى فرنسا فقبل غالبيتهم باسم الثورة والمساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات دون خشية التمثل Assimilation. ورفضه البعض الآخر من أصحاب النزعة الخاصة فتحولوا إلى الصهيونية.

وطبقة النبلاء أقل خطورة لأن الثروة لا تعطى أساساً. فهذه الطبقة ليست وحدها مالكة للثروات وللثقافات ولكنها نموذج لدولة داخل الدولة مثل اليهود والمعسكر والبرجوازية والكنيسة. تنفصل عنها بالروح العشائرية، والزواج بين أفرادها، وبالوظائف التى يشغلونها. ولهم مصالح ومناقضة لصالح الدولة. وهو وضع غير طبيعى بالنسبة للشعب الذى يقاوم الطغيان. مفهوم الدولة عند فشته هو الدولة العضوية الوطنية المتجانسة.

٤ – أعداء الثورة.

وللشعب الحق فى الثورة ضد الطبقات المتميزة وضد النبلاء وضد الكنيسة. ففى حق الثورة ضد الطبقات المتميزة واضح أن فشته يستعمل مفهوم الطبقة قبل كارل ماركس، والمتميزة قبل البرجوازية. وتعنى أيضاً الطبقة العليا، ولم يكن لفظ الرأسمالية قد ظهر بعد. ويعرفها فشته بأنها تلك التى يعتبرها الآخرون أصحاب ميزات خاصة ليست لديهم مثل السيطرة على باقى الطبقات، وتولى المناصب العالية. وبالتالى يكون السؤال: كيف تتم عقود بين المواطنين وهم ليسوا متساوين من حيث توزيعهم الطبقى؟ إذ لا يمكن النيل من حقوق أى إنسان مهما كان وضعه الطبقى بغير إرادته تجاه أى موضوع. فالإرادة فى ذاتها من حيث هى إرادة متحررة تماماً من القانون الإلزامى للعقل. فهل للإنسان الحق فى أن يغير قراره فى موضوع ما؟

إن الحق لا ينتقل من إنسان إلى إنسان آخر بدلاً عنه. ووراثته تجعله غير مستقر وعند واحد فقط. فى البداية يكون العقد كسباً ثم يتحول إلى وراثة. والعقد لا يُورث كما هو الحال عند اسبينوزا فى نقد العهد اليهودى. ومن ثم فالطبقة لا تورث. العقد فردى وليس جماعياً. والحق أيضاً لا يُورث لأنه حق طبيعى فردى. كان طابع المجتمعات القديمة، توريث الابن ميراث الأب كما كان الحال فى مصر القديمة وكما يريد ريبرج حالياً. ولا يمكن لإرادة خارجية أن تلزم أحداً. وأحد شروط العقد، حرية التعاقد[١]. العقد الوراثى لا وجود له ولا شرعية له. والمساواة بين البشر تنتج من مساواة البشر أمام الله أو أمام الكنيسة ولكن رجال الدين الذين باعوا أنفسهم للتسلط والطغيان نالوا من الحرية الإنسانية. والمتميز اجتماعياً فى حاجة إلى أن يتعود على العمل. ويمكن نقض العقد معه

(1) Ibid., pp. 165-188.

لأنه اخذ أكثر مما يستحق فى مقابل الطبقات العاطلة. والمساواة بين البشر وضع فطـرى واللامساواة وضع اجتماعى كما لاحظ روسو فى "خطاب فى نشأة اللامساواة بين النـاس". إذ تتساوى الحيوانات فيما بينها منذ الولادة وحتى الكبر عكس الإنسان.

ويمكن إرجاع كل الحقوق الأصلية للإنسانية إلى نوعين: الحقوق الثابتـة للعقـل، والحقوق المتغير للحساسية. الأولى مثل آداء الواجب وتحقيقه، والثانية مثل العقود المدنية. وتتعلق أفعال الإنسان بالأشياء أو بالأشخاص. ولا يمارس على الأشخاص حق طبيعـى أو حق مكتسب إلا عن طريق العقد. ويمكن خرقه كلياً أو جزئياً لو تغير علاقات القـوى أو منطق العلاقات. وعقد الأشياء إما أن تكون للقوى أى للعمالة وهى عقود العمل أو للأشياء وهى عقود التبادل التجارى. وفى المجتمع الطبقى يكون العقد دائماً لصالح صاحب العمـل ويقوم على الاستغلال أو لصالح صاحب رأس المال ويقوم على الاحتكار. ومن شـروط عقد العمل أن العمل وحد مصدر القيمة وقادر على أن يكفى العامل حاجاته الأساسية كمـا لاحظ ماركس فيما بعد. كل من يعمل له الحق فيما يكفيه من طعام ليعوض قواه وملبـس لائق طبقاً لظروف المناخ ومسكن صحى [1].

ومن ثم تكون علاقة الملكية العقارية مع باقى أشـكال الملكيـة علاقـة متناقضـة لعظمتها، مثل امتلاك الإقطاعى الأرض وممارسة العنف على المزارعين. والسـؤال الآن هو: كيف يمكن القضاء على التفاوت الطبقى فى المجتمع عنفاً أم سلماً، بالتضحية الجبرية أم بالتطوع الذاتى الحر؟

وبالرغم من غموض هذا الفصل وإسهابه وتجريده القانونى إلا أنـه يكشـف عـن إمكانية العقد المدنى داخل المجتمع نظراً للتفاوت الطبقى بين المواطنين أى استحالة العقـد بين طرفين غير متكافئين. هناك إسهاب وتطويل فى أنواع العقود بالرغم مـن وضـوح الفكرة، بالإضافة إلى سيطرة مفاهيم الاقتصاد التى ستظهر فيما بعد فى "الدولة التجاريـة المغلقة".

أ- **النبلاء والإقطاع والكنيسة.** وحق الثورة ضد النبلاء حق شرعى. فطبقة النبـلاء فى كل المجتمعات وعند كل الشعوب بما فى ذلك ما يسمى بالشعوب البربرية. وهو مـا

---

(١) وهو ما سماه الأصوليون الضروريات والحاجيات والتحسينات. الشـاطبى: الموافقـات فـى أصـول الشريعة، المكتبة التجارية، القاهرة (د.ت)، جـ٢ ص ٢-٢٥.

أكده مونتسكيو أيضاً فيلسوف الثورة الفرنسية. ولا يعنى النبل هنا النبل الشخصى بل النبل الوراثى الطبقى أى وراثة أوضاع الطبقة وأفعالها من الأفراد [١].

ويمكن التمييز بين نبل الآراء ونبل الحقوق. نبل الآراء محمود أما نبل الحقوق فمرذول. الرأى حق طبيعى، والحق المكتسب إرث اجتماعى. النبل الفكرى متاح للجميع والنبل المادى مقصور على طبقة. ويشمل نبل الآراء نبل العلم. آراء ليبنتز ونيوتن وكانط ولوثر آراء نبيلة. نبل الآراء موجود عند الشعوب القديمة خاصة عند اليونان. أما نبل الحقوق المعطى لبعض الأفراد والعائلات والأقوام فقد وجد أيضاً عند اليونان [٢]. كان نبل الآراء أكثر اتساعاً عند الرومان مستشهداً بتاسيت. ويستمر فشته فى عرض تاريخى لأنواع النبل عند الشعوب، ويفقد الهدف النهائى من حق الثورة ضد النبلاء. ويفصل النقاش حول القانون التاريخى للنبل فى تاريخ اليونان، وهو لا يفيد كثيرا فى تحقيق الهدف والإجابة على سؤال حق الثورة ضد النبلاء.

وهناك النبل الفرنسى والإيطالى. كان عند الشعوب الجرمانية الأولى نوعان من الناس الأمراء والعبيد. وهناك نبل التجارة والتجار الذين يأخذون ألقاب الكونت والبارون فتنهار الدول أمام أطماعهم كما فعل سيبيون فى قرطاجة. يغرق فشته فى التاريخ ويضيع الإشكال النظرى. ويسهب فى تحليل الثقافة القديمة أكثر من وصف أوضاع العصر.

والنبل أساس الإقطاع. والحقيقة أن السؤال هو أيهما العلة وأيهما المعلول؟ هل النبل مصدر الإقطاع أم أن الإقطاع مصدر النبل؟ فى كلتا الحالتين لا يمكن للعبد المتحرر أن يكون من النبلاء.

وهناك نبل الجند والعسكر [٣].

وهناك نبل رجال الدين والكنيسة حتى بعد أن ورثها الإصلاح وحولها إلى دولة. وطبقة النبلاء وحدها هى التى لها الحق فى تكوين بلاط الرئيس. ويعطى فشته أمثلة عديدة من التاريخ على ذلك اعتماداً على مونتسكيو.

---

(1) Ibid., pp. 189-228.

(٢) وهذا هو معنى بيت الشعر العربى

ليس الفتى من قال هذا أبى ∴ ولكن الفتى من قال ها أنذا

(٣) وهو ما شرعه الغزالى عندما اقر بالشوكة مصدرا للسلطة ضد البيعة.

وهناك نبل رجال البلاط وحاشية السلطان، نبل الوزراء والأمراء، وهم الدولة. وهنا تحتاج الدولة إلى الحذر أكثر من الحق. فالدولة هى مجموع الطبقات المتميزة والنبلاء ورجال الدين.

وهناك نبل اليهود، وراثة اليهودية بالدم.

والنبل فى الثقافة الشعبية لا يقوم على المساواة أو على أى شرعية قانونية. ويحلل فشته العبارات المتناولة مثل "أنا نبيل" لمعرفة معناها ووصف التجارب الحية وراءها. وانتخاب النبلاء تزييف للاختيار الحر. ليس من صالح الدولة وجود هذه الطبقات الثرية المستفيدة منها، فإما إصلاحها وإما الثورة عليها.

وحق الثورة ضد الكنيسة أخيراً حق شرعى كذلك. وهو آخر الفصول وأكثرها دلالة لأن الدين هو أساس السياسة والاقتصاد والاجتماع. حق الثورة على السلطة الدينية بداية الثورة على السلطة السياسية كما لاحظ اسبينوزا من قبل. ومع ذلك لا يخلو من الإسهاب والاستطراد مثل باقى الفصول (1).

فإذا كان التباين والتغير ما يخص عالم الأجسام، والاطراد والثبات ما يميز العالم الروحى عند ليبنتز فإنه لا توجد ورقتان من أوراق الشجر متشابهتين. تتمايز الأشياء عند ليبنتز بالتغير والفردية، ولكن العدل أو الحقيقة العملية، شاملة وضرورية، وكل الحقائق الروحية.

والكنيسة غير المرئية إيمان لا واقع وكما يثبت العقل والتجربة. لا توجد إلا فى الفكر. أما الكنيسة الواقعية فهو مجتمع يقوم على عقد. فى الكنيسة اللامرئية لا يأخذ إنسان من آخر أى حقيقة. فالحقيقة فردية. "قل لى ماذا تعتقد أقول لك ماذا أعتقد"، اختياراً باختيار، وحقاً بحق. "نحن نعتقد بالإجماع نفس الشيء ثم يعترف بعضنا للبعض بما يعتقد". فالاعتقاد أيضاً يتم على نحو تعاقدى. تقوم الكنيسة على عقد بين أعضائها وليست مجرد نقل للنظام الملكى الذى يقوم على سلطة الرئيس. والحقيقة التاريخية أن الكنيسة فى البداية كانت نقلاً لسلطة الإمبراطورية فى الكنيسة بعد تحول قسطنطين إلى المسيحية فى القرن الرابع. وقد أسسها بولس بسلطانه الرسولى. إنما العقد فى الظاهر، انتخاب البابا

---

(1) Ibid., pp. 229-259.

من مجلس الكرادلة. والمنصب نفسه، البابوية، من تأسيس السيد المسيح، الروح القدس في التاريخ، والكنيسة رأسه كما هو الحال فى الكاثوليكية. فإذا وجد تناقض فى العقد فلا يجب الصمت، ولابد من الإعلان عن ذلك بصوت مسموع.

يريد فشته تحويل الدين من الخارج إلى الداخل للقضاء على تسلطه فى الخارج وكما حاول كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده" بتحويل الدين الكنسى إلى دين فلسفى يقوم على التأويل أو دين أخلاقى يقوم على حضور مبدئى الخير والشر فى الإنسان وصراعهما ثم انتصار الخير على الشر [1]. ولا يوجد نقد اجتماعى للكنيسة كما هو الحال عند لوثر. ويرصد لها فشته ميزتين. الأولى فرض على كل إنسان طبقاً لقواعد الإيمان البرهنة على صدق الإيمان والخلاص ودرجته فى السماء طبقاً لولاء الناس فى الأرض. والثانية ملأ فراغ الناس بتوفير عمل لهم.

الكنيسة الأرضية هى مدينة الأرض كما يقول أوغسطين. تقوم على التسلط والقهر واستعباد المؤمنين بعيداً عن القانون الخلقى. والضمير الداخلى لا يحتاج إلى محكمة خارجية، ومن ثم فالكنيسة لا داعى لوجودها. كل إنسان لديه فى داخله محكمة ذاته، صوت ضميره، صوت الله الباطنى، الكنيسة الداخلية اللامرئية، كنيسة القلب الذى لا يستطيع أحد الشق عليه لمعرفة ما يؤتيه من حسنات وسيئات، وما يناله من ثواب وعقاب. ولا تدل المظاهر الخارجية سواء كانت عن اقتناع أو عن عدم اقتناع عليها. لقد تأسست الكنيسة الأولى عن طريق الحواريين، وكان بطرس رئيسها، معصوماً من الخطأ، ومتوارثاً عبر البابوات. يؤمن الناس بذلك بفعل الاعتقاد وليس بناء على عقد اجتماعى. وتفرض الكنيسة على أعضائها خدمات، منها القداسات حتى لا يبقوا عاطلين دون اقتناع أو برهان. لذلك قال ترتليان، "هذا متناقض إذن مصدره إلهى".

إن رؤساء المؤسسات الكنسية يخضعون الناس بوسائل قبيحة متفقة مع أرائهم مدفوعين بغرائزهم. إن الكنيسة تحكم فى الأرض بدلاً عن الله. وتوزع على الناس الثواب والعقاب القادمين من العالم الآخر. فالكنيسة خليفة الله فى الأرض، بيدها صكوك الغفران. تتهم كل من يعارضها بالإلحاد. وهو نفاق وخداع وتسلط باسم الدين والتقوى

---

(١) انظر دراستنا: الدين فى حدود العقل وحده لكانط، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٧، ص١٣١-١٧٠.

والعمل الصالح. قامت باضطهاد اليهود والفرق المخالفة، وحكمت بالإعدام فـــى محـــاكم التفتيش. وهى الكنيسة الرومانية استمراراً للقيصرية السابقة.

ولا تعاون بين السلطتين حتى لا تتضارب المصالح فتضعف المؤسستين. وللكنيســة قوانين لتنظيم الإيمان ومن ثم فهى تمتلك قوة تشريعية وإلزامية. وبها سلطة قضائية. أمــا سلطتها التعليمية فلا تنبع مباشرة منها. ولا فرق فى ذلك بيـــن الكنيســة الكاثوليكيــة أو البروتستانتية إلا فى الدرجة وليس فى النوع. وللكنيسة سلطة تنفيذية ليست فى هذه الحيـلة بل فى الحياة الأخرى. يطبق إذن فشته مبدأ السلطات الثلاث عند مونتسكيو وجمعها فـــى الكنيسة مما يجعلها الخصم والحكم فى آن واحد.

وكل إنسان حر بالطبيعة ولا أحد له الحق فى أن يفرض عليه قانوناً لا ينبـــع مـــن ذاته. ومن ثم فليس للكنيسة الحق فى أن تفرض على أى إنسان قواعـــد إيمانـــها بالقـــهر الفيزيقى أو أن تفرض سلطانها عليه بالقوة. ليس لها الحق لا فـــى الســـلطة البدنيـــة أو السلطة الأخلاقية. وعلى كل إنسان أن يعترض وأن يقاوم طبقاً لما أعطته الطبيعـــة مـــن أسلحة للمقاومة. ويصبح كل إنسان حراً من جديد إذا ما أراد أن يكون حراً وأن يتحـــرر من الإلزامات التى فرضت عليه. ومن ثم يمكن عصيان الكنيســـة إذا مـــا أراد. وليـــس للكنيسة الحق فى منعه من ذلك بالقهر البدنى.

وإذا استطاع إنسان واحد أن يخرج من الكنيسة يستطيع الجميع ذلك. وكل عضـــو فى الكنيسة له الحق بسبب عقده معها أن يراقب طهارة الإيمـــان وتجلياتـــه. وإذا كـــان للكنيسة الحق فى طرد المؤمنين منها بتهمة الخروج على الإيمان فإن من حـــق المؤمـــن فسخ عقده مع الكنيسة بتهمة الخروج على ممارسات الإيمان.

ومن ثم فإن الكنيسة والدولة كمجتمعين متميزين ومتشابهين خاضعان لقانون الحـــق الطبيعى، مثل الأفراد. لا تتدخل الدولة فى شئون الكنيسة ولكن الكنيسة تتدخل فى شـــئون الدولة. والحقيقة أن الدولة تتدخل فى شئون الكنيسة عندما تبرر الكنيسة سياسات الدولـــة. وظائف الأمير غير وظائف القس، ولا يتدخل أحدهما فى شئون الآخر. تقوم الكنيسة على الإيمان فى حين أن الدولة تقوم على البحث. الكنيسة تمتلك الحقيقة، والدولة تبحث عنـــها. تتطلب الكنيسة التصديق والدولة تبحث عن البرهان. وهو نفس التقابل عند لســـنج. قـــد تتعاون الدولة والكنيسة عندما تعير الدولة الكنيسة قوتها فى هذا العالم أى تحقيق المصالح

العامة، وتعير الكنيسة الدولة دورها فى العالم الآخر أى الثواب والعقاب، وهو ما يتناقض مع مبدأ الفصل بين الاثنين. فلا فرق بين الحقوق المدنية والحقوق الدينية. وتناقض الكنيسة نفسها وتعمل ضد غايتها وهو التأكيد من صدق أعضائها. لقد ضعفت الكنيسة بارتباطها بالدولة كما خسرت الدولة أيضاً الكثير. الدولة التى تسير على "عكازى" الدين دولة ضعيفة. والدليل التاريخى على ذلك هو حال الدول البروتستانتية والخلط بين دور الأمراء ودور الأساقفة، وإفساد كل فريق للآخر. اعتبر الأمراء أنفسهم أساقفة واعتبر الأساقفة أنفسهم أمراء. إذن الدولة والكنيسة منفصلان عن بعضهما البعض. هناك حد فاصل طبيعى بينهما لا يمكن عبوره. إذا ربطت الكنيسة نفسها بالعالم الأرضى فإنها تخون رسالتها الخاصة.

إذا ما فرضت الكنيسة على أعضائها التزامات مخالفة لواجبات المواطنين ماذا تفعل الدولة؟ لما كانت مهمة الدولة الحكم على الأفعال وليس الآراء فإنها تطبق القوانين المرئية على المؤمنين باعتبارهم مواطنين ولا شأن لها بالخلافات فى الرأى. وهو ما قاله اسبينوزا من قبل [١]. ولما كانت الدولة لا تستطيع أن تفرض على أحد الدخول معها فى عقد مدنى ولا الفرد قادر على أن يفرض نفس الشىء على الدولة فإن من واجبها الثورة على النظام الكنسى. يمكنها أن تلغى بعض عقائد الكنيسة التى تطعن فى حقوق المواطن والمبادئ السياسية والدستور.

والسبب الرئيسى فى الصراع بين الكنيسة والدولة هى الممتلكات التى لكل منهما فى هذا العالم المرئى مع أن الكنيسة لا شأن لها بالعالم الأرضى. فالسبب مادى. والعقد لا يكون إلا فى هذا العالم المرئى بين طرفين، عقد تجارى تبادلى فى هذه الأرض وليس بين الكنيسة والله، تبادل المنافع الأخروية بالمنافع الدنيوية. وينفذ المواطن شروط العقد من طرفه فيما يتعلق بالممتلكات الأرضية أملاً أن تنفذ الكنيسة واجباتها فيما يتعلق بالممتلكات الروحية، الثواب والنعيم المقيم. هنا يعود فشته إلى رسالة المسيح الأولى قبل أن تتحول إلى مسيحية قيصرية رومانية "أعط ما ليقصر لقيصر وما لله لله". ومن ثم فإن الكنيسة باعتبارها قوة روحية ليس لها الحق فى الممتلكات المادية أو التجارة أو

(١) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت السياسة، الفصل العشرين: "وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد فى الدولة الحرة" ص٤٤٤-٤٥٣.

المضاربة أو شراء العملات وبيعها. أما الدولة فإنها يجوز لها ذلك لأنها قوة أرضية، وظيفتها تسهيل المنافع للناس. الدولة ليست قطعة أرض بل مجتمعاً بشرياً. الدولة هي المالكة لكل مقتنيات الكنيسة التي أخذتها من المواطنين الذين لم يكن لهم ورثة معروفون إلا إذا تنازل الإنسان لثرواته إلى الكنيسة بمحض إرادته. وهذا هو مصدر ثروة الكنيسة. ولا يمكن امتلاك ما هو في باطن الأرض إلا للدولة [1]. لذلك يرفض فشته نظام الأوقاف الذي يجعل الكنيسة متصرفة وحدها في ممتلكاتها [2].

وكل من يخرج من الكنيسة له الحق في استرداد ممتلكاته في حين تحافظ الدولة على ممتلكات المواطنين. وليس لها الحق في انتزاعها منهم بالقوة وإلا كانت تحارب الإنسانية جمعاء. الدولة هي صاحب الحق في وراثة ممتلكات الكنيسة ومن ثم تختفي سلطة الكنيسة المادية لصالح الدولة. فشته مع الدولة ضد الكنيسة ثم مع الثورة ضد الدولة.

لقد أدى التمييز بين العالمين إلى الخلط بينهما. لذلك وحد الإسلام بينهما. ثم أدى الواقع المسيحي إلى الانفصال بينهما في العصور الحديثة باسم العلمانية. والحقيقة أن الصراع ليس بين الدين والدولة بل بين السلطتين الدينية والسياسية كما عرض اسبينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة".

ب- **الإيجاب والسلب.** ومما يحمد للكتاب أنه جدل ضد الرجعية الدينية والسياسية، ودفاع عن الثورة الفرنسية، وحق الثورة، وتصحيح أحكام الناس عليها، والوقوف في مواجهة رجال الدين والنبلاء والإقطاعيين الذين عادوها وناهضوها وعملوا على إجهاضها وتعاون السلطة الدينية مع السلطة السياسية، والكنيسة مع التسلط السياسي والإقطاع الزراعي والرأسمالية التجارية، والتشكيك في الملكية الوراثية والعقود الوراثية والنظم الوراثية كما هو الحال في النظام الملكي في السياسية والإقطاع في الاقتصاد.وكان من أوائل الفلاسفة الذين فكروا في أوربا والتوازن الأوربي والحروب الأوربية والامبراطوريات الأوربية استئنافاً لكانط في "مشروع السلام الدائم".

والفرق بين الثابت والمتحول في الدين وفي السياسية، بين الأخلاق والمصلحة، بين

(١) وهي نظرية "الركاز" في الفقه الإسلامي.
(٢) وهو ما قامت به الثورة المصرية بإلغائه أيضا في ١٩٥٥.

الجوهر والعرض هو الدرس النهائى من الكتاب. وحد بين الوحـــــى والعقـــل والطبيعـــة والأخلاق، بين كلام الله ومبادئ العقل وقوانين الطبيعة والواجبات الأخلاقية [١].

ويثير الكتاب مفاهيم الحق الطبيعى، والعقد الاجتماعى، والعقد المدنـــى، والدولـــة وهو ما يفيد فى فكرنا السياسى المعاصر الذى مازال فى حاجة إلـــى صياغـــة مفـــاهيم المواطنة بالإضافة إلى مفاهيم الإمامة والعقد والبيعة والاختيار والأمة.

لقد استطاع فشته فى دفاعه عن الثورة الفرنسية إعطاء تبرير قانونى للثورة باســـم مبادئ العقل لكانط ونظرية العقد الاجتماعى لروسو، وإدانة الحكم الملكى المطلـــق باســـم حرية الفكر، وفضح كل امتيازات الإقطاع والكنيسة باسم العدالة، والتمرد على العبوديـــة ونظام القن خارج دائرة العقود باعتبارهما سوء استخدام للقوة وكخرق لحقـــوق الإنســـان الثابتة وباطلتين قانونياً، ومناهضة الملكية بناء على إلغاء الســـرق باســـم حريـــة العمـــل والقانون، وحق كل إنسان فى أن يعيش من عمله، واشعال ثورة اقتصادية بنـــاء علـــى الثورة السياسية، وإقامة ثورة دينية، وتطبيق نظرية العقد على الكنيسة لتبرير نزع ملكيـــة الكنيسة باسم تحرر الشعوب، ونزع الممتلكات الأرضيـــة مـــن أيـــدى رجـــال الديـــن، واستردادها من أجل استرداد الفكر الحر، والثورة ضد وحدة التاج والمذبح. لذلك يعـــد فشته من رواد حرية الفكر ومن شهداء الحرية السياسية والتحرر الوطنى [٢].

لقد ظل فشته طيلة حياته مدافعاً عن الثورة الفرنسية، مبشراً بأفكارها. وهو ألمـــانى يدافع عن الثورة الفرنسية فى ألمانيا ويعتبرها نموذجاً لثورة بروسيا. صحيح أن كانط فـــى فلسفته النقدية قد أعطى نظرية مبادئ الثورة الفرنسية، واستنبطها مـــن العقـــل العملـــى، وجعلها محور فلسفة فردية تعبيراً عن الكرامة الإنسانية وعن الغاية فى ذاتـــها. وعـــن مطلق الحرية. قامت الثورة الفرنسية فى يوليو ١٧٨٩ باسم الحرية والكرامة الإنسانيـــة وأخذ فشته، تلميذ كانط، وفيلسوف الحرية لقب منظر مبادئ الثورة الفرنسيـــة، بالرغـــم من نقد هيجل لها فيما بعد. لم يلجأ فشته إلى المجردات، بل حاول تطبيق مبادئ الثـــورة فى ألمانيا موحداً بين النظر والعمل.

تتوجه مساهمة هذه إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية إلى الرجعية

(1) Ibid., pp. [illegible]-121.
(2) Ibid., pp. [illegible]-204

الألمانية وبعد أن خف الحماس لها. وترد على كتاب المستشار ريبرج وهجومـــه علـــى الثورة. ويدعو القاعدين والمثاقلين إلى الأرض والمتخلفين إلى اللحاق بالثورة. نداء إلـــى الجمهور وإلى الأمراء على حد سواء للتنبيه على خداع الشعب والدفـاع عــن مصالحه. يجمع بين التنظير الفلسفى والنداء السياسى. ويستند إلى العقد الاجتماعى لروسو. وينتــهى إلى شرعية الثورة، من نتائج الثورة الفعلية إلى نتائجها فـــى الذهــن. وما كتبه فشته عام ١٧٩٣ عن طبقة النبلاء والعسكريين وعن ضرورة تحــول الملكيــة العقاريــة مصـــدر المميزات غير العادلة وعن شروط عقد العمل وعن ممتلكات الكنيسة، وفصل الكنيسة عن الدولة كانت بالنسبة لعصره لا تدل فقط على الشجاعة بل تتنبأ بما سيحدث فيما بعد.

وقد اقترح عليه تلميذه بيريتس عام ١٧٩٨ سكرتير بونابرت أن يلحق بفرنسا فـــى الضفة الشرقية للراين ليكون ملاذاً للفكر الحر المضطهد فى ألمانيـــا وكمقدمـــة لتحريـــر ألمانيا كلها، وإقامة مدارس على ضفة النهر يقوم بالتدريس فيها مدرسون مولعون بحـــب الحرية. أخذ فشته المشروع بجدية. وكانت فرنسا تود ذلك، وراســل جــنرالات الجيــش الفرنسى الذين عبروا له عن مودتهم له. ثم ترك يينا بدسائس من زملائه واتهامه بأنـــــه يود تأسيس معهد جديد ينشر فيه أفكاره. لذلك سمى المصحح الكبير لنظريته عــــن حــق خرق العقد وشرعية الثورة، وأنه من أنصار ديدرو فى قوله "اشنقوا آخر ملك بأمعـــــاء أخر قسيس" (١).

والسبب الحقيقى فى اتهامه بالالحاد أنه ديمقراطى يعقوبى. ليس الالحاد هو التهمـــة بل الديمقراطية. ويدافع فشته عن نفسه بأنه ديمقراطى يسبب المشاكل إذا كان ذلك يعنـــى أنه من أنصار حكومة مباشرة يحكم فيها الشعب نفسه بنفسه. ظل مخلصاً للمثل الأعلـــى للثورة الفرنسية، الحرية ضد السلطة، التنوير والتقدم ضد الإظـــلام والتخلــف. أصبــح موضعاً للاضطهاد لدعوته إلى البحث الحر لأن البحث الحر فيه خطر على استقرار نظام الدولة، ويبشر بإمكانية الإصلاح وضرورة الثورة. دحض تواطؤ الكنيسة والدولة، المذبــح والعرش. وكتب لأحد رفاقه أنه إذا لم تحصل فرنسا على التفوق فى ألمانيا لاحداث تغــير فيها فإنه لن يكون هناك أى أمان لأى إنسان ذى فكر حر.

اتهمه معاصروه بأنه يعقوبى أى ديمقراطى مما سبب حقد الحزب المضاد للثـــورة

---

(١) بيرتس Perrets.

عليه. كانت يعقوبيته عقبة فى تعيينه أستاذ للفلسفة فى يينا. وبمجـــرد تعيينـــه وبدايـــة تدريسه اتهم بأنه يقوم بالدعاية الثورية. كانت حملة "الأخلاق للعلماء" بسبب محـــاضرات الأحد، الشق الثانى للصراع، بعد أن اتهم أولاً باستبدال الدين الثورى وإله العقل بـــالدين الرسمى، دين المسيح، ودفع الشباب نحو الثورة، والتنبؤ بالنهاية القريبة للملوك والأمـــراء مما كان سبباً فى عزله من الجامعة. وفى مراسلاته مع جوته دافع فشته عن نفسه ضـــد اتهامه بأنه ضد المذبح والعرش أى ضد الدين والدولة، ضد السلطتين الدينية والسياســـية، وبأنه ديموقراطى من أجل الإساءة إليه أمام الحكومة وفقد ثقتها فيه. دافع فشته عن نفســـه مثبتاً حقوق الإنسان والفكر. لم يتنكر لكتاباته الخالية من توقيعه والتى كانت ســـبباً فـــى كراهيته. بل افتخر بها وباستدعائه للتحقيق معه فى الجامعة، وهـــدد بالاســـتقالة مـــن الحكومة إذا لم تدافع عنه ضد مهاجميه. بل أنه أعلن لدوق ساكس، وهو موظـــف لديـــه، بعزمه على نشر الجزء الثالث من كتابه عن الثورة الفرنسية مما أدى إلى تدخل أصدقائـــه والمحامين عنه عند جوته وفويت وهوفلاند من أجل إقناعه بما قد يسبب لـــه ذلـــك مـــن صعوبات فيما بعد (١).

وربما لا يميز فشته بما فيه الكفاية بين الدولة ووجـــوب طاعتـــها طبقـــا للقـــانون الأخلاقى وبين النظام السياسى. ومع ذلك يظل السؤال وحتى فى حالـــة رفـــض النظـــام السياسى هل يجوز عصيانه أم الالتزام بقوانين البلاد ودستورها؟ وهـــل يطيـــع الإنســـان الدولة نظراً لما تقدمه الدولة له من خدمات أم لأن طاعة الدولة ناتج عن حب الأوطـــان وهو قانون طبيعى؟ وإذا نتج الواجب على هذا النحو التبادلى فهل يترك الإنسان واجبـــه إذا لم توفر له الدولة الخدمات؟ (٢).

مازال يغلب على فشته التكرار، نفس الحدس، ثم تفصيله عدة مرات مما يجعـــل فكره فى حاجة إلى تركيز وإعادة صياغة فى مبادئ عامة كما فعل كـــانط فـــى "أســـس ميتافيزيقا الأخلاق". الفكرة واضحة ويحال إلى مونتسكيو فى أهمية الوضـــوح والتركـــيز ولكن يطول العرض حتى تتسطح الفكرة وتفقد قدرتها على أن تكون باعثا على التفكـــير. فترقيم الأفكار كما هو الحال عند كانط وهوسرل يمنع من مخـــاطر التكـــرار. ومـــازال

(1) Ibid., I.p.115.

(٢) لذلك اشتهر قول جون كنيدى: ليس المهم ماذا تعطيك الدولة ولكن المهم هو ما تعطيه أنت للدولة.

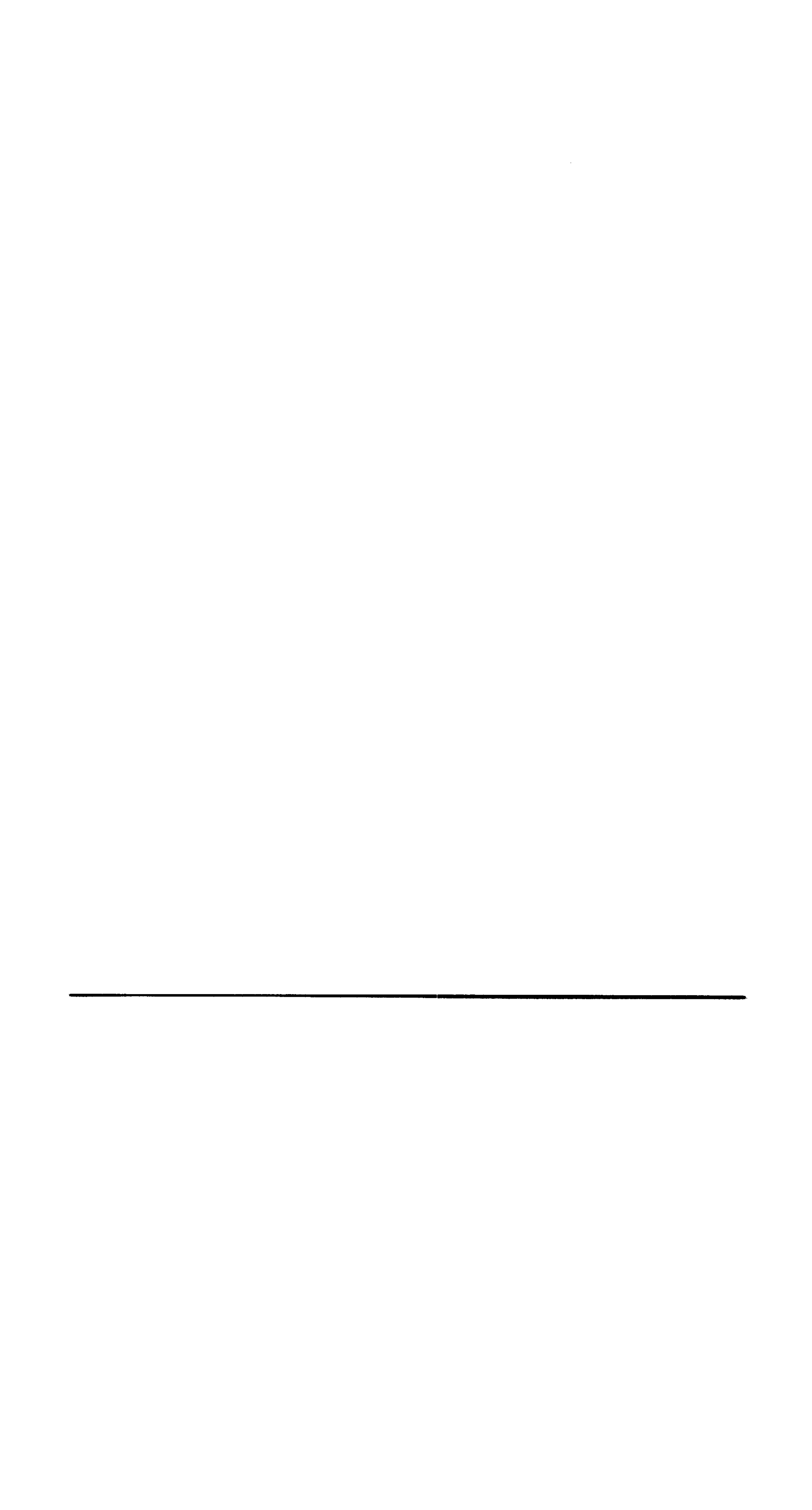
يستعمل فشته لفظ رعية ورعايا مع مواطن ومواطنين، لفظ النظام الألمانى قبل الثـــورة، ولفظ الثورة الفرنسية بعدها.

والحقيقة أن صورة الإسلام هى الصورة التى أخذتها أوربا مـــن الأتـــراك أثنـــاء الدولة العثمانية، والصراع بين تركيا والغرب على مدى خمسة قرون. ويضـــرب فشـــته المثل بالإيمان بحمار محمد وربما يقصد الناقة، والحمل العذرى للسيدة مريـــم وألوهيـــة عجـــل أبيس كنموذج للعقائد الكنسية التى لا برهان عليها، وكأن ناقة محمد جـــزء مـــن قواعد الإيمان فى الإسلام [١].

وبالرغم من جرأة فشته فى الدفاع عن الثورة الفرنســية ضـــد النبـــلاء والإقطـــاع والكنيسة إلا أنه دافع عنها على نحو قانونى تشريعى، حق الشعب فى الخـــروج علـــى الحاكم وخرق الدستور. فالاتجاه القانونى هو نفس اتجاه الفلسفة النقدية، مقـــولات العقـــل النظرى، والقوانين الأخلاقية فى العقل العملى، والقوانين الدولية فـــى "مشـــروع الســـلام الدائم"، بل وقوانين الجمال والجلال طبقاً لموجهات القضايا، الكيـــف والكـــم والإضافـــة والجهة فى "نقد ملكة الحكم". كما أن البديل الذى يقترحه فشته أقرب إلى الإشراق منـــه الى التنوير، وإلى المسيحية العقلانية بطريقة لسنج منها إلى العلمانيـــة المدنيـــة بطريقـــة فولتير. لذلك كان التنوير فى فرنسا أكثر جذرية من التنوير فى ألمانيا [٢].

(1) Ibid., pp. 248.

(٢) سنج: تربية الجنس البشرى ص ١٨-٥٦.



الباب الثانى

نظريــة العلــم

الفصل الأول
التكوين والمصادر
(١٧٩٢ - ١٧٩٤)

١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم.

نظرية العلم هو نفس مشروع الفلسفة الحديثة، تحويل الفلسفة إلى علم دقيق، منذ الكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر فأنا إذن موجود" حتى الكوجيتو الظاهرياتى "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير". وهو المشروع الذى حاوله بيكون فى "إعادة البناء العظيم" وليبنتز فى "الرياضيات الشاملة". وهو مشروع "الفلسفة النقدية" عند كانط و"الفلسفة باعتبارها علماً دقيقاً" عند هوسرل. قبل أن ينهار المشروع فى اتجاهات ما بعد الحداثة، والتفكيكية فى نهاية الفلسفة الغربية وقبل أن تبزغ الفلسفة فى حضارات أخرى.

وقد تكون هذا المشروع على ثلاث مراحل:

١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم (١).

٢- مبادئ نظرية العلم (٢).

٣- تطور نظرية العلم (٣).

---

(١) وتشمل المقالات والمحاضرات والرسائل التالية:
أ-مراجعة مقال أنيسيديموس ١٧٩٣.
ب-فى الكرامة الإنسانية ١٧٩٤.
ج-حول مفهوم نظرية العلم ١٧٩٤.
د-محاضرات فى رسالة العالم ١٧٩٤.
هـ-حول الفرق بين الروح والحرف فى الفلسفة (محاضرات ثلاث) ١٧٩٤.
و-فى الروح والحرف فى الفلسفة (رسائل ثلاث) ١٧٩٥.
ز-فى الحث المتزايد على الاهتمام الخالص بالحقيقة ١٧٩٥.
ح-فى الملكة اللغوية وفى نشأة اللغة ١٧٩٥.

(٢) وتشمل الدراسات الآتية:
أ-مبادئ نظرية العلم ١٧٩٤.
ب-الوجيز فيما تختص به نظرية العلم من وجهة نظر الملكة النظرية ١٧٩٥.
ج-المقدمتان الأولى والثانية لنظرية العلم ١٧٩٧.

(٣) وتشمل المقالات والمراسلات الآتية:
أ-مقارنة بين مذهب الأستاذ شميث ونظرية العلم ١٧٩٦.
ب-حوليات النغمة الفلسفية ١٧٩٧.
ج-خطاب واضح كالنهار للجمهور العريض فيما يتعلق بخاصية الفلسفة الجديدة ١٨٠١.
د-الخطوط العامة لنظرية العلم ١٨١٠.
هـ-مراسلات مختارة ١٧٩٠-١٧٩٩.

والحقيقة أن "نقد الوحى" و"شرعية الثورة" يصبان فى نظريـــة العلـــم وموضوعـــها الحرية. نقد الوحى حرية الفكر والاعتقاد، وشرعية الثورة حرية التغيير. ونظرية العلـــم هى التحول من النظر إلى العمل، من الدين إلى الثورة. فالعلم جماع الدين والثورة. وفـــى التحذير النهائى فى "الدفاع عن الثورة الفرنسية" يقول فشته إن مذهبه هو أول مذهب فـــى الحرية. وكما أن هذه الأمة الفرنسية حررت الإنسانية من القيود الماديـــة فـــإن مذهبـــه يحررها من قيود الشىء فى ذاته والآثار الخارجية. وهذه المبادئ الأولى تجعل الإنســـان مستقلاً. نشأت "نظرية العلم" فى الوقت الذى نشأت فيه الأمة الفرنسية وانتصار الحريـــة السياسية. كما نشأت من خلال الصراع ضد النفس وضد كل الأحكام المسبقة فى الذهـــن. نشأت من هذا البحث عن الحرية. يشعر فشته بأنه مدين للأمة الفرنسية لأنـــها ارتفعـــت إلى هذا القدر، وأثارت فيه الحماس الضرورى لفهم هذه الأفكار. نشأت "نظرية العلم" فـــى ذهن فشته وهو يكتب كتابه دفاعاً عن الثورة الفرنسية. انبعثت أفكاره الأولى التى كونـــت مذهبه وكأنها مكافأة له على دفاعه عن الحرية. ومن ثم يعود الفضل فـــى مذهبـــه بـــهذا المعنى إلى الأمة الفرنسية. فهل تعطى له الثورة الوسائل وتتحمل مسئولياتها من أجل نشر هذا المذهب الذى يناصرها على مستوى العلم الذى حاول كانط تأسيسه؟ "نظرية العلم" إذن هى ترجمة الثورة الفرنسية فى الفكر، ونقلها من مستوى العمل إلى مستوى النظر. فـــإذا كان مفكروا الثورة، فولتير ومونتسكيو وفولتير، قد ساهموا فى صنعها فإن الثـــورة قـــد ساهمت فى صياغة "نظرية العلم" [1].

أ- بعد "نقد الوحى" عام ١٧٩١ و"الدفاع عن الثـــورة الفرنســـية" ١٧٩٣ صـــدرت "**مراجعة لمقال انيسيديموس Aenesidemus عام ١٧٩٤**" [2]. وهو رد على مقال غـــير موقع عام ١٧٩٢ بعنوان "أنيسيديموس أو ما يتعلق بأسس الفلسفة التحضيرية الذائعة فـــى يينا من الأستاذ رينهولد وتتضمن دفاعاً عن الشك ضد ادعاءات لنقد العقل". ومؤلفه هـــو

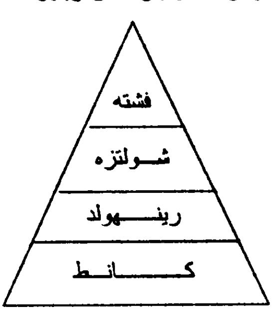
(1) Fichte: Consideration, pp. 261-262.

(2) Fichte: Review of Aenesidemus, Early Philosophical Writings, Trans., Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca, London, 1988, pp.59-77.

وللمقال ترجمة فرنسية أخرى بعنوان:

Recension de L'Enesidème, Trad. Paris, Vrin, 1985, pp. 154-172.

شولتزه[1]. وهو حوار متخيل بين هرمياس نصير الفلسفة النقدية وأنيسيديموس نصير لفلسفة هيوم وهو أول نقد للفلسفة النقدية. وتتمثل صعوبة النص فى أنه يشمل أربعة عدسات، قراءة فشته لنص شولتزه الذى يقرأ نص رينهولد الذى يقرأ نص كانط.



لذلك غلب عليه السجال والجدل مع الاقتباسات والشواهد حتى اختلط العرض بالنقد، والنص بالشرح [2]، وهى نفس الطريقة التى جادل بها فشته ريبرج دفاعاً عن الثورة الفرنسية وامتلائها بأسماء الأعلام. ويأتى فى المقدمة بطبيعة الحال أنيسيديموس ثم رينهولد ثم كانط ثم هيوم ثم ليبنتز وديكارت ثم بركلى ولوك. الأسلوب واضح، ويتجه فشته نحو الموضوع مباشرة فى قول جدلى. وهى مقالة صغيرة خالية من الترقيم للأفكار أو التقسيم [3].

كتب شولتز أنيسيديموس أو أسس المعرفة الأولية دفاعاً عن مذهب الشك ضد ادعاءات نقد العقل فى صورة خطابات متبادلة أو حوار. إذ يتحو هرمياس إلى الفلسفة النقدية ويقضى على القطعية باسم التجربة، ويؤسس الأخلاق. يدافع أنيسيديموس عن مذهب الشك ضد كانط ورينهولد. وبالرغم من الاعتراف بقيمة الفلسفة النقدية إلا أنها ليست الفلسفة النهائية. وانتهى شولتز إلى أن الفلسفة النقدية مليئة بالمتناقضات، وأنه من

---

(1) Aenesidemus, or concerning the Foundations of the elementary philosophy propounded in Jena by profesror Reinhold, including a defense of skepticism against the pretentions of the critique of Reson. G.F. Schulze والمؤلف هو

(2) طبقاً لتحليل المضمون تكرار انيسيديموس (٥٣)، هرمياس (٤)، رينهولد (٣٩)، كانط (٢٤)، كانطى (٤)، هيوم (٦)، هيومى (٤)، ليبنتز، ديكارت (٢)، بركلى، البركلى، اللوكى (نسبة إلى لوك) (١).

(3) عدد الصفحات (١٩).

الأفضل ترك مذاهب هيوم وباركلى كما هى إذا كانت الضرورة قبلية والشيء فى ذاتـــه موجوداً. وتبقى المثالية الموضوعية عند بركلى مع تمثلات الشعور بلا موضوعية.

عرض فشته لمقال شولتز، وجعل اللامعقول فى الفلسفة الكانطية قبل الشـــيء فـــى ذاته، معقولاً. وبين أن الإنتاج اللاشعورى للموضوع التجريبى إحدى لحظات تقدم العقـــل وتطور الأنا. واعترف أن كانط فى حاجة إلى إعادة عرضه لأنه اقتصر علـــى الإشـــارة إلى الحقيقة دون عرضها أو البرهنة عليها. عاد فشته إلى كانط ليس لمجرد عرضه بـــل لتصحيح فهمه حتى يخف النقد الموجه إليه، منتقلاً من الشيء إلى العقل، ومن الموضـــوع إلى الذات، ومن الأنا أفكر إلى الأنا النشط الفعال الحى الموجود. كان فشته فى حواره مع شولتز أقرب إلى الدفاع عن كانط منه إلى نقد شولتز. وفى مواجهة نقد شـــولتز للجـــانب الأخلاقى الدينى عند كانط وليس المعرفى فقط دافع فشته عن الإيمان، وكما كـــان كـــانط ضد هيوم أصبح فشته ضد شولتز [1].

بدأت "نظرية العلم" إذن بالدفاع عن الفلسفة النقدية لكانط ضد أنصار شـــك هيـــوم، وتأكيداً للعقل ضد الحس، وللذات ضد الموضوع، والوعى الذى لا يمكن رده إلى الإدراك الحسى، والقبلى الذى لا يمكن إنكاره لصالح البعدى. هو عود إلى المعركة القديمة بيـــن ليبنتز ولوك، كانط وهيوم والتى بدأت منذ ثنائية العصر الحديث بين ديكارت وبيكون.

ويحاجج نصير هيوم نصير كانط فى قضيتين: الأولى وجود تمثـــلات فيمـــا بينـــها عناصر مشتركة. والثانية الحكم بأن المنطق الشامل هو ركيزة كل شئ حقيقى، ولا يكـــون الشيء حقيقى إلا إذا طابق قوانين المنطق. وهما عماد الثورة الكوبرنيقيـــة فـــى الفلســـفة النقدية، الذات تسبق الموضوع، والقبلى أساس البعدى، والعقل شرط التجربـــة. يرفـــض نصير هيوم الشعور المستقل لصالح التمثل أى الإدراك الحسى عوداً إلى هوبـــز ولـــوك وهيوم ورفضا لديكارت وليبنتز وكانط.

وتبدأ مصطلحات نظرية العلم فى الظهور من خلال السجال قارناً من خلالها شـــوح ريبهولد لكانط. فالذات المطلقة هو الأنا. لا تعطى بحدس تجريبى بل يصنعـــها الحـــدس العقلى. والموضوع المطلق وهو اللاأنا هو ما يوضع فى مقابل الأنا. الـــذات هـــو الأنـــا

(1) XL, I, pp. 239-254.

والموضوع هو اللاأنا [١]. وهو أكبر رد فعل على رد الأنا إلى التجربة عند لوك وهيوم، وفى نفس الوقت عدم الوقوع فى الذاتية الخالصة عند بركلى.

الذات موجودة لأنها موجودة وليست لأنها عارفة. وهو نفسه التعبير المستعمل فى التوراة عندما رأى موسى النار وسمع صوتاً من وراءها إجابة على سؤال "من أنت؟"، "أنا الموجود الذى يوجد". فالذات توجد أولاً وتعرف ثانياً على عكس الذات عند ديكارت التى تفكر أولاً ثم توجد ثانياً ولو أن الكوجيتو فى لا زمان بلا مقدمات ولا نتائج، حدس دون استدلال، ومثل سارتر فى " تعالى الأنا موجود" Ego فى مقابل "الأنا أفكر" Cogito [٢]. لم يتأخر ظهور "الأنا موجود" كثيراً بعد "الأنا أفكر". فهو عند فشته قبل أن يظهر عند الوجوديين. "الأنا موجود"، ويتعالى على العالم الموضوعى مثل وجود الله وخلود النفس، لا يحتاجان إلى برهان، وهى مثل العقل عند كانط. اليقين ذاتى خالص فالذات هى الخلود، والأنا خالد.

ومبدأ الهوية عند فشته سابق على مبدأ الاختلاف، الأنا تساوى الأنا سابق على الأنا لا تساوى اللاأنا. ومن ثم تأخذ نظرية العلم الصياغة الأولى للنسق الرياضى الذى يقوم على مجموعة من المصادرات.

ب- ثم كتب فشته "فى الكرامة الإنسانية" عام ١٧٩٤ مما يظهر ارتباط "نظرية العلم" بالإنسان وليس بالطبيعة كما هو الحال فى فلسفة العلم. الغاية منها "كرامة الإنسان" التى تتمثل فى التعالى والحرية [٣].

وهى المحاضرة الأخيرة من "محاضرات زيوريخ" قبل أن ينقل إلى يينا. ولا توجد فيها إلا هذه المحاضرة الأخيرة التى تبرز فيها "نظرية العلم". مبدؤها الأول "الأنا موجود" مثل "الأنا أفكر" عند ديكارت وكانط تحولاً من المعرفة إلى الوجود. ثم استأنفها فشته فى أول صياغة له "فى مفهوم نظرية العلم" ثم "أسس نظرية العلم" أسوة بعنوان كانط "أسس ميتافيزيقا الأخلاق".

---

(١) وهو ما يظهر فى السياسة أيضا، الأنا ألمانيا والغير هو اللاأنا، غير ألمانيا. الأنا اليابان، واللاأنا غير اليابان. وإسرائيل الأنا والآخر هو اللاأنا غير إسرائيل. فالآخر يتحدد بنهاية الأنا. وهو ما عبر عنه موشى ديان بقوله "إن حدود إسرائيل هى أقصى ما يستطيع جيش الدفاع الإسرائيلى أن يصل إليه".

(٢) انظر ترجمتنا لكتاب جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(3) Fichte: Concerning Human Dignity, Early Philosophical Writings, pp. 83-86.

وهى محاضرة صغيرة لا تتجاوز الوريقات الثلاث. تخلو من أية محاجة أو سجال. تكشف عن أن "نظرية العلم" نظرة إنسانية موضوعها الإنسان وليس الطبيعة كما هو الحال فى القرن التاسع عشر. لا يذكر فيها أى اسم علم مع أن البداية من كانط، العقل. يحاول فشته إيجاد نسق للعقل كما حاول هيجل. ويسميه فشته الأنا، نقطة البداية لكل شئ. وإليه تعود الأشياء يجدد التعدد وحدته. الأنا هو الذى يعطى الأشياء نظامها وانسجامها المسبق بتعبير ليبنتز. قد تتغير الصياغات ولكن يظل الحدس قائماً.

هذا هو الإنسان، الإنسان من حيث هو موجود أو الوجود من حيث هو إنسان. والأنا أكثر من الفرد. إذ يوجد كل الأفراد فى الوحدة العظمى للروح. الأنا فرد وجماعة، إنسان وأمة، وجود وكون كما هو الحال عند إقبال.

جـ- ثم كتب فشته حول "**مفهوم نظرية العلم**" **عام ١٧٩٤** لأول مرة تحت هذا العنوان "نظرية العلم" كأول تعبير عن حدس الفيلسوف. يضع فلسفته الخاصة مستقلاً عن كانط ومطورا مشروعه وقارناً له، محولاً "الأنا أفكر" من "نقد العقل الخالص" إلى الأنا التى تضع موضوعها فى "نقد العقل العملى"، وتطوير الفلسفة الترنسندنتالية إلى مرحلة جديدة. يبرر "الأنا" فقط دون تمييز بين "الأنا أفكر" و"الأنا موجود". ومع ذلك تعتبر قراءة لنقد العقل الخالص (١)

إثبات الأنا الذى يضع موضوعه رد فعل على تبخير هيوم له وجعله مجموعة من الارتباطات الحسية. إثبات الأنا الفعال الذى يمحى فيه الفرق بين العقل النظرى والعقل العملى رد فعل على الأنا النظرى السلبى للعقل النظرى عند هيوم (٢).

ويستعمل فشته عدة مصطلحات للتعبير عن نظرية العلم مثل "نظرية"، "مشروع"، "نسق"، "تصور" مما يدل على أن النظرية مازالت فى بداية التكوين كقصد ونية قبل أن يستقر ذهنياً بعد. مازال فى مرحلة الكشف. لذلك يكثر تردد تعبير "نظرية العلم" حوالى مائة مرة فى مقال لا يتجاوز اثنين وأربعين صفحة (٣).

---

(1) Fichte: Concerning the Concept of the Wissenechafslehre, Early Philosophical Writings, pp. 94-134.

(٢) لا يذكر من الأسماء إلا ميمون، كانط (٣)، رينهولد، ومن الكتب، "نقد ملكة الحكم" (١).

(٣) يبدو فشته قريب الشبه من بلوندل فى الفعل الذى يظهر الله من خلاله.

والدراسة موجهة إلى طلبة الجامعات المتخصصين فى الفلسفة، ومع ذلك يخـــاطب فشته عامة الجمهور بأسلوب يرجوه بسيطاً ولكنه أتى أيضـــاً مجــرداً نظريـــاً، مقتربـــاً الموضوع عن بعد، وبعد استطراد وتكرار كالعادة. يتحدث عن نفسه كشخص ثالث باســم "المؤلف".

"نظرية العلم" هى س"علم العلم" أو "منطق العلم" أو "شرط العلم" أو "العلم باعتبـــاره علماً" تطويراً لنظرية المعرفة التقليدية أو ما تسمى "فلسفة"، وهو تعبير هيدجر الأثير.

ويبدأ فشته بالإحالة إلى التيار الذى يريد إرجاع الفلسفة النقدية إلى مذهب الشك عند هيوم كما عرض فى "أنسيديموس" ضد شولتزه وكما يعرض فى مقدمة الطبعـــة الأولـــى لأول دراسة "حول مفهوم نظرية العلم" ويحيـــل إلـــى ميمـــون باعتبـــاره مـــن الشـــكاك المحدثين[1].

ويعتبر فشته "نظرية العلم" أهم استمرار لكانط فى "نقد ملكة الحكم"، لأنها تتجـــاوز التقابل بين العقل النظرى والعقل العملى إلى الجمع بينهما فى الغائية. ويصل إعجاب فشته بكانط إلى حد التقديس. فلا يوجد عقل وصل إلى هذه الدرجة من الوضوح أو وصل إلـــى هذا الحد من التفلسف مثل عقل كانط وهو ما قاله المسلمون على أرسطو. وقـــد أحســـن رينهولد شرحه. عند كانط أصبحت الإنسانية بغير ذى حاجة إلى أية مســـاعدة خارجيـــة. وبالرغم من الرغبة فى الاستقلال عن كانط إلا أن أحد العيوب الرئيسية فى نظرية العلوم هو عدم القدرة على الخروج من إطار الفلسفة النقدية.

يريد فشته أن يطور الفلسفة النقدية ويخلصها من الميتافيزيقا التى مـــازالت متعلقـــة بها، ويحولها إلى نظرية فى العلم. الفلسفة علم، والعلم نسق. "نظرية العلم" هى علم علـــم، أم العلوم، العلم الأول، شرط كل العلوم. هى علم العلوم. تقدم للعلوم مبادئها الأولى.

والعلم يتطلب مبدأ أولا هو مبدأ الهوية أ = أ قبل مبدأ الاختلاف أ ? ب. ويعـــبر

(١) سالومون ميمون (١٧٥٢ - ١٨٠٠) من أوائل الشراح والنقاد لكانط. مقترحاً وضع الفلسفة النقديـــة فـــى نمط تشكيكى للوعى بالذات بعيداً عن الأشياء فى ذاتها مؤسساً بذلك "المذهب الشكى التجريبى" الذى يقـــوم أساساً على التمثلات التجريبية التلقائية اللاشعورية للوعى. وقد كان له أثر كبير علـــى تصـــور فشـــته للمثالية الترنسندنتالية. Fichte: Concerning the Concept of Wissenschafslehre, p. 94-95.

فشته لأول مرة عن "نظرية العلم" بلغة المصادرات تقليداً لوضوح الرياضيات ويقينها. العلم هو العلم من حيث هو علم، صورته قبل مادته، علم العلم. نظرية العلم هى العلم، علم المبدأ الأول، له صورته النسقية وله صدقه الداخلى. هى علم واقتضاء، ما ينبغى أن يكون عليه الفكر. نظرية العلم ليس لها موضوع خارج عنها. فالعالم بين قوسين بتعبير هوسرل. هى موضوع ذاتها، علم العلم.

وبالرغم من قسمة المقال إلى أجزاء ثلاثة وكل جزء إلى فقرات إلا أن الموضوع مازال يكتنفه الغموض وينقصها النسق. مازال فشته يتحسس منهجه ويقترب من موضوعه، ينكشف له تدريجياً ويعبر عنه فى إطار الفلسفة النقدية [1].

عيب النقد هو بحث فى الإمكانية والشروط الأولى، رجوعاً إلى الوراء مما يجعل الفكر أقرب إلى التراجع منه إلى التقدم، والبحث المستمر عن المقدمات أكثر من الوصول إلى النتائج. المقدمات هى النتائج، والنتائج هى المقدمات.

د- وفى نفس العام ألقى فشته محاضرات ثلاث بعنوان "**حول الفرق بين الروح والحرف فى الفلسفة**" ضمن سلسلة "أخلاقية العلماء" فى جامعة يينا [2]. وتتناول

---

(١) القسم الأول: نحو مفهوم عام لنظرية العلم.

١- المفهوم الافتراضى لنظرية العلم.

٢- تطور مفهوم نظرية العلم.

القسم الثانى: شرح نظرية العلم.

٣- (بلا عنوان).

٤- إلى أى حد تستطيع نظرية العلم ان تتأكد من أنها استنفدت المعرفة الإنسانية باعتبارها كذلك.

٥- ما هى الحدود الفاصلة بين نظرية العلم الشاملة والعلوم الجزئية القائمة عليها؟

٦- ما علاقة نظرية العلم الشاملة للمنطق بوجه خاص؟

٧- ما علاقة نظرية العلم باعتبارها علماً بموضوعها؟

القسم الثالث: القسمة الافتراضية لنظرية العلم.

٨- (بلا عنوان).

(2) Fichte: Concerning the difference between the spirit and the letter within philosophy. Early philosophical writings, trans. by Daniel Breazeale, Ithaca, London, 1988, pp. 192-215.

ولم تنشر ضمن الأعمال الكاملة لفشته بل نشرها برجر S. Berger عام ١٩٢٤

وهى اثنا عشرة محاضرة على النحو التالى:

١-٥ = رسالة العالم والتى نشرها فشته بنفسه.

٦-٧ = مفقودة.

المحاضرة الأولى الأحكام المسبقة المختلفة حول دراسة الفلسفة وإشكالية الصلة بين الفلسفة والحياة اليومية. والقضية الرئيسية فى المحاضرات الثلاث أن هناك فلسفة الحرف، الفلسفة المحفوظة، وهناك فلسفة الروح، الفلسفة المفهومة النابعة من القلب والتى تعبر عن تجارب الحياة اليومية. وهو التقابل بين الرواية والدراية، بين المنقول والمعقول، بين النظر والذوق، بين التنزيل والتأويل، بين الظاهر والباطن إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة فى تراثنا القديم. الأولى من الحواس والمعرفة التجريبية والثانية من الشعور والذاكرة. الأولى مجرد انطباع حسى سلبى، والثانية فعل تلقائى للشعور. ولإثبات ذلك يحلل فشته استعمالات لفظ "الروح" فى الحياة اليومية ليبين الفرق بين حامل الفلسفة والفيلسوف، بين معلم الفلسفة والمتفلسف. وثنائية البدن والنفس هى نفس ثنائية اللغة بين الظاهر والمؤول، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل بتعبيرات الأصوليين.

هناك فرق بين التمثل وعملية التمثل. الأولى إدراك، والثانية شعور. الأولى سلب، والثانية إيجاب. الأولى تفكير وتجريد، والثانية إحساس وإبداع. الفلسفة كروح نظرة شاملة وكلية، والفلسفة كحرف نظرة جزئية.

ويحيل فشته إلى كانط، هذا المفكر اللامع [1]. ومع ذلك فمحاضرات فشته حول المضمون فى حين أن فلسفة كانط حول الصورة. هنا يتفق فشته مع شيللر دفاعا عن الرومانسية وأولوية الحياة الوجدانية على صورية العقل. وكما هو الحال فى "أغنية الفرح" لشيللر التى لحنها بيتهوفن فى آخر السمفونية التاسعة. فشته مع كانط وضده، له وعليه. يعتبر فشته أن روح الفلسفة هو ما تعبر عنه الفلسفة النقدية عند كانط، ومن ثم تكون نظرية العلم تطويراً لها وجمعاً لمركبها الثلاثى، الكتب النقدية الثلاثة، إلى رؤية عضوية واحدة، الذات التى تضع ذاتها كموضوع وغاية.

وقد اختلف فشته مع شيللر فى تأويل فلسفة أستاذهما كانط. فبينما أعطى فشته

٨- ١٠ = هذه المحاضرات الثلاث "حول الاختلاف بين الروح والحرف فى الفلسفة".

١١ = مفقودة.

١٢ = المحاضرة الختامية والتى نشرت بدون إذن فشته عام ١٧٩٧

(١) عدد الإحالات: كانط (٣)، الكانطية (١)، أسطورة بجماليون (١).

الأولوية مثل باقى الفلاسفة بعد كانط للعقل العملى على العقل النظـــرى أعطـــى شـــيللر الأولوية لنقد ملكة الحكم على نقد العقل النظرى. ومن ثم نشأ التقابل بين الأخـــلاق عنـــد فشته والجمال عند شيللر. وكلاهما قراءة متميزة لكانط، قراءة فيلسوف لفيلسوف. وكـــل قراءة تدعى أنها تعبر عن روح الفلسفة النقدية منهلاً من نفس المنبع، وانتهيا إلى قراءتين مختلفتين، قراءة الفيلسوف، وقراءة الشاعر. وجمعتهما الرومانسية.

وفى الحقيقة أن القراءتين متشابهتان. فقد قرأ فشته "نقد العقل العملى" وسبر غـــوره ورأى بؤرته فى قضية الحرية التى أصبحت الموضوع الرئيسى فى "نظرية العلم". وقـــرأ شيللر "نقد ملكة الحكم" وسبر غوره حتى أدرك أن الحريـــة هـــى الموضـــوع الرئيســـى للجمال. وتقوم كلا القراءتين على إثبات الاستقلال الذاتى للإرادة باعتباره جوهر المثاليـــة الترنسندنتالية.

عند شيللر الفن هو الربط بين الحساسية والروحية، بين العقـــل النظـــرى والعقـــل العملى، والجمال هو الذى يوحد بين الحقيقة والأخلاق. ويؤسس شيللر نظريته فى الجمال على ثلاثة مبادئ. الأول أن الجمال ليس إلا الحرية فى الظاهر. يعبر عن ظاهر العـــالم الحسى أو الظاهرى، صورة الإرادة الخالصة، الاستقلال الذاتى للإرادة مما يجعله صفـــة عقلية. والثانى الأساس الموضوعى للجمال هو الضرورة التى نحن فيها أمام الموضوعات الجميلة، وتمثل هذه الموضوعات فى فكرة الحرية، والثالث توجد فى الإنسان حالة جمالية تظهر علّية الحرية فى الطبيعة وتفترض انسجام العالم الحسى مع العالم العقلى، واتفـــاق الميل مع العقل.

والحقيقة أن فشته وحد بين الكتب النقدية الثلاثة: "نقد العقل النظرى" مســـتمداً منـــه الأسس النظرية، و"نقد العقل العملى" آخذاً منه الفعل والحرية، و"نقد ملكة الحكم" مطـــوراً فيه النشاط والغائية [١].

وتتناول المحاضرات الثلاث موضوعاً واحداً، الفرق بين الروح والحرف [٢]. يرتبط الروح بالخيال الخلاق الذى يعيد إنتاج المعرفة التجريبية، وتحويل الإحساسات الأولى من

---

(1) XL, I, pp. 339-362.

(٢) المحاضرة الأولى: حول الروح والبدن بوجه عام. والثانية "حول الفرق بيـــن الـــروح والحـــرف". والثالثة "حول الفرق بين الروح والحرف فى الفلسفة".

مستوى التجربة إلى مستوى الشعور. روح الفلسفة هو فعل لتفلسف، الذات عندما تتـــأمل ذاتها بنشاطها الخاص، تحليل التجارب الحية كما هو الحال فـــى الظاهريـــات، وأحـــوال النفس ومقاماتها كما هو الحال عند الصوفية. ومن ثم يحيل فشته إلى "الشيمائية" عند كانط ودور الخيال كرابطة بين الحساسية والذهن بطريقة العصر الوسيط ثم تحويله إلى خيـــال خلاّق كما هو الحال عند ابن عربى. وتظهر نظرية العلم من هذا التحليل لروح الفلســـفة، فعل التفلسف فى الشعور [1]. وفى هذا الشعور الباطنى تظهر الألوهية. ومع ذلك يســـهب فشته ويستطرد. الموضوع سهل، والعرض صعب، والتناول عن بعد وليس مباشرة، ممـــا يبين أهمية الظاهريات، والعود إلى الأشياء ذاتها، مهما كتب فشـــته بعـــض الألفـــاظ أو العبارات بالخط البارز أو المائل للتنبيه على بؤرة الفكر.

ثم كتب فشته "**فى الروح والحرف فى الفلسفة**" **عـــام ١٧٩٥** رداً علـــى شـــيللرفى "رسائل فى التربية الجمالية للإنسانية" (الرسائل الستة عشرة الأولى)، وأرسله إليه لنشـــره فى مجلة "الساعات". كان شيللر قد نقد فيها "نظرية العلم" بالرغم من اعتماده عليـــها [2]. واعتبر أن "نظرية العلم" مخالفة لروح الفلسفة النقدية وإن كانت متفقـــة مـــع النصـــوص الحرفية لكانط [3]. ورفض نشر المقال لطوله. ثم نشرها فشته بعد ذلك بخمـــس ســـنوات عام ١٨٠٠ فى "المجلة الفلسفية لجمعية العلماء الألمان" وبصرف النظر عن دوافع شـــيللر الحقيقية وراء هذا الرفض: الرد عليه، المزايدة فى الإخلاص لكانط، المنافسة على تمثيـــل الرومانسية فى الأدب عند شيللر وفى الفلسفة عند فشته، الغيرة عند العلماء المبدعيـــن إلا أنها بالفعل، وكما هى العادة فى كتابات فشته، طويلة ومسهبة، تتناول الموضوع من بعيد، مملوءة بالاستطرادات، غامضة، لا تتناول الموضوع فى عمقه. ولا تتعرض إليه إلا فـــى الرسالة الثالثة من مجموع ثلاث رسائل. ولا تحيل إلا إلى فولتير ولسنج وبعض الأعمـــال الأدبية الفلسفية وبعض الملوك [4].

---

(١) تردد لفظ "نظرية العلم" (٢).

(2) Fichte: Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie. Essais philosophques choisis (1794-1795), Trad. Luc Ferry et Alain Renaut, Vrin, Paris, 1984, pp. 83-109.

(٣) كتب اسم الشاعر Schiller بلامين شيللر تمييزا له عـــن الفيلســـوف مـــاكس شـــيلربلام واحـــدة M.Scheler.

(٤) فولتير، لسنج، هوميروس (١) مغامرات كونتيسة السويد، هيلويز الجديدة، افيجينيا (١) قســـطنطين، أباطرة الصين، ملوك الفرس (١).

والحقيقة أن هناك صلة بين "نظرية العلم" عند فشته وهى فى التكوين وبعد البنية وبين نظرية الجمال عند شيللر. وهى صلة التشابه والاختلاف، وعلاقة المحبة والكراهية. وهى مثل علاقة "نقد كل وحى" بكتاب "محاولات" لشلنج. فرسائل شيللر الشهيرة عن التربية الجمالية للإنسان مستمدة من "نظرية العلم" عند فشته وفى نفس الوقت ضدها. كذلك تأثر فشته بنقد الرومانسيين له وفى مقدمتهم شيللر وشلنج وشليجل ونوفاليس وشيلرماخر وسولجر. الفيلسوف عن فشته هو رجل العمل وكما وضح فى "رسالة العالم". والجمال عند شيللر له غاية تربوية. ويستعير شيللر من فشته فكرة التجديد المتبادل من قراءة "نظرية العلم" عن الفعل المتبادل والنشاط المستقل للخيال. كما يستمد شيللر من "نظرية العلم" منهج الاستنباط وتصبح نظرية الجمال فى نفس الوقت رد فعل عليه. وهى أيضاً رد على محاضرات الأحد "رسالة العالم". وقد اهتم كلاهما بالإصلاح الأخلاقى والاجتماعى للبشر بالعودة إلى غايتهم ليس بتبعية الحساسية للعقل بل بإقامة التوازن والتكامل بينهما.

وكان العصر عصر التربية، تربية الجنس البشرى عند لسنج، وتربية الفرد عند بستالوتزى، وتربية الشعوب عند فشته، والتربية الجمالية عند شيللر. يعارض فشته تربية الفرد والجماعة عند فشته وجعل العالم والفيلسوف ممثل العقل على الأرض. ويؤثر تربية الجنس البشرى بصورة جديدة للحضارة، الحضارة الجمالية. لا يؤمن شيللر بالقيمة التربوية للعلم، ولا يعتقد أن العقل المجرد كاف لتحقيق مثله الأعلى. ويؤثر الاعتقاد على العاطفة واللجوء إلى الحياة. ولكى ينتصر على القوى المضادة، على الحقيقة أن تقاوم ذلك عن طريق الميل كى تصبح مؤثرة فى العالم. فالميل هو المحرك الأعظم للطبيعة. والفن هو الذى يجعل المثل الأعلى ينفذ فى المادة والحياة. هو الجسر الذى يربط بين عالم الأفكار وعالم الحواس. العاطفة والفكر ضروريان. الفن يعطى النموذج الحى والاتفاق الممكن بين المحسوس والمعقول. ولكى يصبح الإنسان روحاً لا يحتاج أن يهرب من المادة. ومن هنا أتت قيمة الفن التربوية على العلم. إنه الفن وليس الفلسفة الذى يستطيع خلاص البشرية. وهنا يبدو سجال "التربية الجمالية" لشيللر ضد "نظرية العلم" عند فشته[1]كتب فشته هذه الرسائل الثلاث إلى شيللر بعد معركته مع اتحاد الطلاب، فى منتجع

(1) XL. I. pp. 339-362.

"أوسمانشتات" مستأنفاً حواراته السابقة مع ريبرج حول الثورة الفرنسية وشولتزه حول الشك، وروسو حول تأخر الإنسانية أو تقدمها بالعلوم والفنون والآداب. وهو حوار بين الفلسفة الرومانسية التي يمثلها فشته، والأدب الرومانسي الذي يمثله شيللر.

يبدأ فشته بطريقته المعتادة عن بعد، ومن أعلى ومع كثير من الاستطراد مما يؤكد انطباع شيللر عنه. ويقتبس نصاً طويلاً من شيللر ويحلله. وأحياناً تبدو الصورة الأدبية المستقاة من شعر الطبيعة وجبال سويسرا. وتوجد صيغ عديدة للنص مما يدل على أن الفكر لم يستقر بعد. ونظراً لأن فشته لم يكتب نظرية في الجمال ولم يطبق "نظرية العلم" فيه فتعتبر هذه الرسائل الثلاث رداً على نقد شيللر لنظرية العلم، مساهمته في علم الجمال مقابل "نقد ملكة الحكم" عند كانط. الفن روح الفلسفة مثل الدين. الفلسفة صورة، والفن والدين مضمونها. وهي المعارف الثلاث في آخر "ظاهريات الروح " عند هيجل [1].

ويرد فشته على اتهام شيللر "نظرية العلم" في الرسالة الثالثة عشرة بأنها تتفق مع حرفية كانط وليست مع روحه. على عكس شيللر الذي قال بالميل الجماعي في صياغته لنظرية الميول كميل متوسط بين الميل الحسي والميل العقلي. وهو أكثر تعبيراً عن مذهب كانط من فشته الذي لم يترك مكاناً في فلسفته للفن. ورد فشته بأن "نظرية العلم" تحتوى على الميل الجمالي كعامل متوسط بين الميل المعرفي والميل العملي، الميل إلى التمثل من أجل التمثل. وهو مختلف عن الميل الحسي والميل الأخلاقي لأنه يتطلب علاقة التمثل بالموضوع. التمثل غاية في ذاته. والإنتاج الذاتي للصورة الفنية تستنفر قوة هذا الميل. وهو مثل الميل العقلي لأن غايته التمثل ومثل الميل العملي لأنه يعطيه أساسه. هذا الميل عند شيللر ليس غريباً على "نظرية العلم" ولم تسقطه من الحساب. أنه الميل الذي ينبع من التفكير الفلسفي، الميل إلى التمثل الخالص. ولا يتميز إلا بالطابع المجرد المنزه. وهو ممكن بعد اطمئنان الروح على إشباع حاجات البدن والمجتمع والتي يهدف الفكر إلى التعامل معها. الفن والذوق من نفس منبع ملكة المعرفة ويستنبط منها وليس كما يقول شيللر مهمته إيقاظ الروح من وسط الطبيعة والإعداد للنشاط العقلي. الميل الجمالي عند شيللر ميل ذاتي خالص، مستقل عن كل صور المعرفة الأخرى، يشبع أو لا يشبع. الخلاف بينهما هو: أيهما الأساس وأيهما الفرع؟ عند شيللر الفن أساس الفلسفة وعند فشته

(1) Fichte: Op.cit., pp. 192-215.

الفلسفة أساس الفن.

ومع ذلك اتهم شيللر فشته بأنه لم يفهم روح كانط حتى ولو تمسك بحرفية مذهبه. ويرد فشته الاتهام بأن علم الجمال عند شيللر ما هو إلا تطبيق حرفى بعيدا عن "نقد ملكة الحكم" لكانط. فى الفن الروح وحى، أحد جوانب الشامل فى الوعى الفردى. والفنان يلبس تصوره المادة من أجل امتحانها وإيصالها. الروح فى الفنون لا يعارض بعضها البعض. والفلسفة طبقاً للروح وليس للحرف. لم ينته الجدل بين الفيلسوف والشاعر إلى قطيعة بل قام على احترام متبادل. والحقيقة هناك فرق بين الاثنين فيما يتعلق بتربية الإنسانية. يعتقد فشته بفاعلية الفكرة الخالصة فى حين يرى شيللر أنه من أجل الانتصار على الطبيعة الحسية يتحول المثل الأعلى إلى ميل لمعارضة عجز العلم المجرد فى مقابل فاعلية الفن الذى يعطى فكرة الحياة. فى حين أن مهمة الفلسفة عند فشته كسر وثن الشىء فى ذاته والقضاء على وهم وجود واقع خارج الذهن جاعلاً الشىء نتاجاً لا شعوريا للأنا ومعطيا الأولوية والسلطة للأنا على اللاأنا [1].

يدافع فشته عن موقفه بأن "نظرية العلم" تعبر عن روح الفلسفة النقدية وليس حرفيتها كما يتهمه شيللر مجيباً عن أسئلة ثلاث: ما هى روح الفلسفة؟ ما هى الروح فى الفلسفة؟ كيف يمكن التمييز بين الحرفية والحرفية الخالصة؟

يبدأ من كانط وتحليله للغريزة مع أن كانط تجاوزها فى تاريخ العقل إلى الحس والوجدان حتى العقل الخالص. بالغريزة يصبح الإنسان إنساناً. وبها يستطيع أن يحس ويدرك ويتمثل. أما الروح فهى التى تحيل هذا التمثل إلى إبداع وخلق بنشاط الذات الخلاق. هذا النشاط الذاتى هو موضوع "نظرية العلم"، والتحول مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون. وهو ما يسمى بأفلاطونية فشته. الغريزة فى جوهرها جمالية أى إحساس جمالى بالعالم. وهى غريزة عملية، فالجمال من الجانب العملى وليس عن الجانب النظرى. الجمال ممارسة ولعب كما هو الحال عند شيللر. الغريزة كحس هى الظاهر، والغريزة كجمال هى الباطن. الأولى نظر والثانية عمل. الأولى تتجه نحو موضوع خارجى، والثانية نحو موضوع داخلى، الرغبة. وتنمو الغريزة الجمالية فى الروح التى تتمتع بوقت الفراغ كما هو الحال فى نشأة الفلسفة فى الطبقات العليا عند اليونان. مع أن

(1) XL, I, p. 360.

الفن ينشأ فى أتون الثورة [1]. ويتطلب ذلك شيئين، الإحساس بالآخرين ثم التواصل معهم. الفن له رسالة اجتماعية مثل العلم. الفن إذن هـو روح الفلسفة وروح الطبيعة وروح الثورة وهو الذى يحافظ على الروح فى الفلسفة بعيداً عن موت الحرف.

ولا يحدث هذا التحول من الغريزة الحسية إلى الغريزة الجمالية إلا فـى المجتمع الحر. فالجمال لا يوجد مع القهر، بل يؤدى إلى الثورة بفعل الخيال. الجمال هو المربـى للإنسانية كما هو الحال عند شيللر. وهو دور الوحى عند لسـنج. والعبيـد لا يدركـون الجمال. أما فعل التحرر فهو عمل الخيال والغريزة الجمالية. ويوحّد فشته بيـن الجمـال والثورة.

لقد عارض الشاعر الفيلسوف الصورية الأخلاقية أى الأمر الجازم بالقيمة التربويـة للفن الذى يجمع بين الروح والطبيعة. ورد عليه فشته وتأثر به فى نفس الوقت. ففى "علـم الحق" الذى نشر فى العام التالى ١٧٩٦ مستعملاً فيه المنهج الاستنباطى العقلى يرد علـى شيللر، ويبين أنه يمكن من خلال الفلسفة النقدية الخروج مـن الصوريـة ورد الاعتبـار للطبيعة ورؤيتها كأداة للحرية.

هـ- ثم كتب فشته **"فى الحث المتزايد على الاهتمـام الخـالص بالحقيقـة"** عـام ١٧٩٥ [2]. ونشرها فى المجلة الجديدة التى أسسها شيللر من أجل البحث عـن الحقيقـة والجمال فى الثقافة العامة وبعيداً عن التخصصات الدقيقة فى التـاريخ والفلسـفة والأدب والفن وذلك من أجل السعى وراء المثل الأعلى لإنسانية نبيلة يتطلبها العقل ولا نراها فـى خضم الحياة اليومية فى دراسات وبحوث ميدانية. ووضع للمجلة هيئة تحرير من جوتـه وهردر وفون همبولت وفشته وغيرهم. ونشر المقال فى أول عـدد للمجلـة فـى ينـاير ١٧٩٥. وقد كانت فى الأصل المحاضرة الختامية من سلسلة المحاضرات التى ألقاها فـى جامعة يينا حول "أخلاقية العالم". إذ أن مهمة الفيلسوف وصف قوانين الفكر وهو ما سماه

---

(١) مثل "المارسيلييز" فى الثورة الفرنسية، و"بلادى بلادى" فى ثورة ١٩١٩، و"الله أكبر" أثناء هزيمـة ١٩٦٧.

(2) Fichte: On stimulating and increasing the pure interest in Truth; Early philosophical writings, pp. 223-231.
Sur la Stimulation et l'acroissement du pur interet pour la vérité, trad. Pierre Philippe Druet, Paris, Vrin, 1985, pp. 175-186. ولها ترجمة فرنسية:

فشته بعد ذلك "نظرية العلم". وجد فشته نفسه موزعاً بين صورية كانط ورومانسية شيللر. ويريد تحرير العقل من قيود الطبيعة من أجل البحث عن الحقيقة. وعندما يصبح العقل حراً يتحرر الإنسان.

ويفترض البحث عن الحقيقة فى الشعور وجود اهتمام بها. وكل اهتمام يفترض ميلاً. وهو اهتمام خالص، مجرد عن المادة، الاهتمام بالصورة البسيطة، حب الحقيقة لذاتها بالاستقلال عن مادتها. ويعوق وجود مثل هذا الاهتمام الخالص الغرور الذى يدفع إلى التمسك بالآراء الشخصية أكثر من التمسك بالحقيقة، والتواطؤ مع الأفكار التى تتملق حبنا الذاتى، وكسل الذهن الذى يدفع إلى التراجع عن الجهد الضرورى للبحث، وهو جهد مجرد نزيه.

وهى دراسة صغيرة بلا ترقيم ولا تقسيم ولا إحالات لأحد. يقتفى فيها فشته أثر لسنج وعبارته الشهيرة: والله لو وضعوا الحقيقة فى يمينى، والبحث عن الحقيقة فى يسارى لاخترت يسارى. ويعبر عن روح الفلسفة الغربية الحديثة، البحث عن منهج عند ديكارت وبيكون وهيجل وهوسرل. فالبحث عن الحقيقة لا يأتى بمصادفة سعيدة بل بالبحث المقصود بدافع أصيل فى البحث عن الحقيقة واقتفاء أثرها. والاهتمام لا يمكن أن يصنع بل هو طبيعى فى الإنسان، يضعف ويشتد. وهو فعل حر من أجل التحرر من قيود الطبيعة. هو أقرب إلى العلة الغائية والسعى وراء الحقيقة. لذلك كان أهم كتاب فى الكتب النقدية الثلاثة "نقد ملكة الحكم"، وموضوعه الغائية.

والاهتمام بالحقيقة اهتمام خالص وبحث صورى على عكس البحث السوفسطائى الذى يقوم بدافع المنفعة والمال والشهرة. ويقوم هذا الاهتمام على باعث عقلى ضد الكسل والترهل. البحث عن الحقيقة لذاتها كما هو الحال عند الفارابى. وهو اقتضاء أيضاً يقوم على ما ينبغى أن يكون.

وتتراءى "نظرية العلم" من بعيد ودون استعمال اللفظ والقائمة على مبدأ الهوية "أنا هو أنا لأن هذا ما أردت أن أكونه". ونظراً لأنها محاضرة ختامية فإنها تبدو عامة سطحية خالية من أية بؤرة. لا تحيل إلى أحد من الفلاسفة السابقين أو المعاصرين.

و- ثم كتب فشته "**الملكة الكلامية وأصل اللغة**" **عام ١٧٩٥** استئنافاً لمقال هردر

عن "أصل اللغة"، مكملاً بذلك ما نقص فى الفلسفة الترنسندنتالية وهو الاتصال بين الذوات [١]. فقد انغلقت الفلسفة الترنسندنتالية فى تحليل العقل الخالص، النظرى والعملـــى، كمـــا انغلق ديكارت فى تحليل "الأنا أفكر" دون أن تبرز قضية الاتصال بين الذوات، التجربـــة المشتركة كما فعل هوسرل فيما بعد فى التأمل الخامس من "تأملات ديكارتية". قام فشـــته بإلقاء محاضراته ابتداء من كتاب "تعريفات الفلسفة" لبلاتنر. وهو بحث كبـــير نســـبياً إذا قورن بمؤلفات الشباب قبل "مبادئ نظرية العلم".

أدت "نظرية العلم" بالمصادفة إلى دراسة أصول اللغة مثل هـــردر وروســـو ضـــد المصدر الإلهى للغة عند روسو دفاعاً عن مصدرها الانسانى فى العواطف والانفعـــالات الإنسانية عند هردر أو فى الأوضاع التاريخية كما هو الحال عند مؤرخى اللغات أو فـــى ضرورة التواصل الاجتماعي عند فشته. الأصل الإلهى للغة يمنع أى تفسير لـــها. اللغـــة اختراع إنسانى اعتماداً على نقص اللغات الأولى. كانت اللغة فى البدايـــة تعبـــيراً عـــن العواطف فى الصياح الطبيعى قبل أن تتحول إلى عمل مجرد أو إلـــى وضـــع تـــاريخى واختراع العلامات [٢].

ليست اللغة عند فشته وظيفة تلبى حاجة الفكر للتعبير عن نفسه. فهذه وظيفة متقدمة بل هى من ضرورات العمل. صحيح أن اللغة بالمعنى العام تعبير عن الفكـــر بعلامـــات عشوائية وليست بأفعال ولكن أشكال التعبير الأولى ليست بالفكر بل بالعلامات الصوتيـــة والمرئية بلغة الجسد وأفعال السلوك. اللغة كما يقول المعـــاصرون نســـق للعلامـــات أو الإشارات، والتوجه نحو العالم بالفعل والإشارة والقصد دون الكلام. والفعل ليس لغة بـــل فعلاً. ولا يوجد شئ اسمه لغة الفعل. الفعل خارج نطاق اللغة. اللغة فى نشأتها اقتضـــاء فعل ثم أصبحت مساوقة للفكر. "أفعل لأنى أريد أن أفعل، وليس لأنـــى أريـــد أن اثبـــت شيئاً"[٣].

ولا ينقسم المقال إلى أجزاء مرقمة أو غير مرقمة بل هو تفكير على تفكير، إعـــادة

---

(1) Fichte: De la Faculte linguistique et de l'origine du langage; Essais philosophiques choisis (1794-1795), Vrin, Paris, 1984, pp. 115-146.

(٢) وهو نفس النقاش فى علم الأصول عن اللغة توقيف (إلهى) أم اصطلاح (إنسانى)؟.

(2) XL, I, p.337.

قراءة لكتاب بلاتنر [١] عن اللغة مع نصوص مقتبسة منه، وكما فعل من قبل مع ريـــبرج في الثورة الفرنسية، وروسو في "رسالة العالم" وشولتزه في مراجعة "أنيســـيديموس" [٢]. وبالرغم من وضوح الأسلوب الأدبي والقدرة على التعبير إلا أنه مازال مسهبا مطـــولاً، يتناول الموضوع من بعيد، ويستطرد خارج الموضوع. وتتكرر الحدوس الرئيسية أكـــثر من مرة دون تطبيقها في مجالات مختلفة.

ويحلل فشته لغة الحياة اليومية، لغة الاستعمال لوصف نشأتها وتطورها، نشأتها مـن حتمية الطبيعة، وتطورها من اللغة المرئية إلى اللغة الصوتية، من الصورة إلى الصـوت، من الهيروغليفية إلى المقطعية واللغة الاشتقاقية، بناء على تحليل الحواس الخمس. فالسمع يسبق البصر بل والذوق والشم واللمس. وقد يكون السمع بديلاً عن الحواس الخمس كلـها. وهو ما حاوله هيجل بعد ذلك في تصنيف الفنون طبقاً للحواس الخمس خاصـــة حاسـتي السمع والبصر، الفنون الصوتية الموسيقى والشعر، والفنون المرئيـــة أو التشـكيلية، ثـم تتطور اللغة من الحس إلى المجرد. اللغة مخترعة بالضرورة، أي أنها اصطلاح وليسـت توفيقاً بمصطلحات الأصوليين.

وعن طريق السمع والبصر والسمع أساساً تظهر الطبيعة لنا. لذلك عبر البشر عـن أفكارهم وإيصالها إلى أشباههم عن طريق علامات تثير العين والأذن. وهكذا تنشأ اللغـــة البدائية مثل الهيروغليفية. ونظراً لصعوبة هذه اللغة وعدم ملائمتها كوسيلة لإيصال الفكر ظهرت الحاجة إلى تغيير هذه اللغة البدائية وتحويلها إلى كلام صوتي فنشأت لغة الكلمات. وكما انتقلت اللغة من الصورة إلى الصوت، ومن البصر إلى السمع ينقلها فشته من السمع إلى عالم الشعور كبعد نفسي ونشأة أجناس الكلمات وهي ثلاثة: كلمات تشير إلى الأشـياء الحسية المفردة، وكلمات تخص التصورات النوعية لهذه الأشياء، وكلمات تمثـل أفكـارا مجردة وعلاقات.

واللغة تعبير عن الأفكار بعلامات غير مقصودة [٣]. وهذه العلامات أفعـــال طبقـا

---

(1) Platner: Aphorismes philosophiques.

(٢) قوة الفلسفة الغربية الحديثة التركيز على الموضوع والتنظير المباشر للواقع دون الاكتفاء بالشـــرح والتعليق والتلخيص على نصوص قديمة. وهو ما تحتاجه الفلسـفة الإســلامية المعـاصرة دون أن يخاف المفكر ويختفي من نص أو فيلسوف وراءه شارحاً وعارضاً وملخصاً.

(٣) غير مقصودة أو عشوائية Arbitraire، Willkuhr.

لغايات. وملكة اللغة هى هذه القدرة على التعبير عن الأفكار بهذه العلامات العرضية، التعبير عن الأفكار الداخلية فى تعبيرات خارجية. تلك وظيفة اللغة. لا يبحث فشته فى اللغة عن الأشياء فى ذاتها بل عما يظهر فى الكلام. والعقل هو الذى يجمع بين الذوات، وهو الذى يسمح بتبادل التجارب المشتركة. وتختار العلامات عشوائياً للتعبير عن الأصوات. ولا يهم التشابه بينها وبين الأشياء الطبيعية صوتاً أو صورة بالرغم من وجود الأفعال الصوتية التى تشبه الأصوات الطبيعية (١). وملكة الكلام هى القدرة على التعبير عفوياً عن الفكر بالأصوات أو العلامات. لغة الكلام ليست هى الاختبار عن إرادة باطنة التى تتطلب فكراً وقصداً. فيتبادل الناس الاتصال بلغة الفكر عن طريق هذه العلامات. وباعتبارهم كائنات حرة لا تسيطر فقط على الطبيعة وتسخرها بل تتحاور فيما بينها ليس فقط عن طريق الصراع كما هو الحال عند هوبز بل باعتبارهم أشباه ونظائر يسعدها الدخول فى علاقات متبادلة بين بعضها البعض. فالحياة الاجتماعية المشتركة هى أصل اللغة. ولا يحتاج إليها الإنسان المتوحد إذ يكفيه العقل الذى يتوحد من خلاله بالمطلق دون حوامل مادية لأفكاره. يكفى حديث الروح للروح، والقلب للقلب كما يقول الصوفية: "عن قلبى عن ربى أنه قال" (٢).

ويظهر تعبير "نظرية العلم" مرة واحدة نظراً لارتباط اللغة بالفكر وبالعقل وهو ميدان العلم. ولا يحيل إلا إلى هوبز وحالة الطبيعة باعتبارها حالة حرة، ولوثر فى ملاحظته وضع كلمة Ding فى آخر كثير من الكلمات، وهوميروس الذى يضع الصفة بعد المصدر، ويضرب الأمثلة بلغة اليونان ولغة الرومان (٣).

وإذا كانت علوم اللسانيات من العلوم الحديثة بل هى رمز للحداثة فإن فشته هنا يعتبر حدثياً أكثر من كانط بتناوله موضوع اللغة. ويستعمل منهج تحليل اللغة فى الحياة اليومية وضرب الأمثلة أسوة بالمعاصرين.

ويحلل فشته تركيب اللغة، وأقسام الكلام، وأنواع الفعل، والتعريف، وقواعد النحو، والإعراب، محاولاً الانتقال من اللغة إلى الفكر، ومن الحس إلى العقل، ومن المادة إلى

---

(١) وذلك مثل بابا، ماما، حواء، نباح، صهيل، نقنقة، طنين ... الخ فى اللغة العربية.

(2) XL, I, p. 338.

(٣) هوبز، لوثر، هوميروس (١)، اليونان، الرومان (١).

الصورة. فالنحو كله يقوم على فلسفة. الجملة هى القضية أى الخبر أو الأمر. والاسم هو الفاعل. الفعل فعله، والمفعول أثره. الاسم له مصدر ومنه تشتق الصفة، وأسماء الفاعل والمفعول. وبعض الكلمات تعبر أولاً عن أفعال قبل أن تتحول إلى أسماء وصفات وهى أفعال محايدة قبل أن تكون مبنية للمعلوم أو مبنية للمجهول ثم الزمان والحالة. فالفعل أصل الكلام. والفعل له زمان ماضى وحاضر ومستقبل. والأولوية للماضى. وهناك حروف جر وظروف. وهناك حركات إعراب، المرفوع والمنصوب والمجرور، للدلالة على الفعل والانفعال، الجوهر والعرض. وهناك ضمائر متصلة ومنفصلة ومتكلم ومخاطب وغائب، وملكية وظاهر ومستتر. والمبنى للمجهول والمبنى للمعلوم يدل على غياب الفاعل أو حضوره والاكتفاء بالمفعول فعلاً أو شيئاً. وهناك منطق للأعداد فى اللغة، وللمفرد والجمع، وللتذكير والتأنيث (١).

وترتبط اللغة بالحرية، فلا تعبير إلا التعبير الحر حتى تصح اللغة. كما ترتبط بالحضارة وإعطاء معانى جديدة للألفاظ فى مراحل التجدد والتفاعل الحضارى، إسقاط المعانى القديمة وأخذ معانى جديدة. فترتقى اللغة البدائية، وتبدأ لغة الحضارة.

وتقوم اللغة الصوتية المقطعية على التقليد الصوتى كما قامت اللغة المرئية الصُورية على تقليد الأشياء. وكلما ترتقى اللغة من عالم الأشياء إلى عالم الرموز تبتعد عن الطبيعة. وبعد أن تدل العلامات على الأشياء الخاصة تظهر التصورات النوعية من أجل ضم هذه العلامات فى مفاهيم أعم كما هو الحال فى المنطق. فاللغة الحسية لا تبنى أنساقا من العلامات بل تصعد إلى الفكر، والفكر ينتظم فى مقولات. ومن ثم ظهرت الصلة بين اللغة والمنطق كما هو الحال فى الظاهريات فى "بحوث منطقية" وعند المناطقة المعاصرين. وكما ترتبط اللغة بالوجود كما هو الحال عند هيدجر ترتبط بالمنطق فى منطق اللغة وبالميتافيزيقا فى ميتافيزيقا اللغة. تظهر اللغة مستوى الفكر. فهى ليست فقط تعبيراً عن الحاجات المادية بل عن البنية المنطقية.

ويركز فشته على المعانى الاشتقاقية قبل ظهور المصطلحات الفنية. وينتقل من اللغة إلى المنطق، ثم من المنطق إلى الدين. وينقد نقد كانط لاستحالة الأدلة على وجود الله. إذ يمكن الانتقال من المعرفة إلى الإيمان، ومن العقل إلى النقل. وقد توقع اللغة فى

---

(١) وهذا كله قريب من فلسفة النحو العربية عند حازم القرطاجنى وابن مضاء وابن جنى.

الأسطورة عندما يتم عزو موجودات فعلية إلى صور ذهنية وتراكيب لغوية مثل العفريت والشبح والغول.

٢- رسالة العالم.

أ- **الموضوع والأسلوب**. ثم كتب فشته **"محاضرات فى رسالة العالم"** عام ١٧٩٤ يضع فيها أيضاً "نظرية العلم" فى صورة خمس محاضرات فى الجامعة عند قدومه إلى بينا. ويعرض فيها "نظرية العلم" بأسلوب شعبى للجمهور وينشرها بنفسه [١]. كانت مكتوبة سلفاً، وما على فشته إلا قراءتها مما قد يقلل من انتباه الجمهور وتلقائية المحاضر. لذلك جاء الأسلوب أدبياً سهلاً بعيداً عن الصياغات المجردة والأنساق الرياضية. ولاقت نجاحاً هائلاً. فقد وجد فيها كل مستمع خطاباً خاصاً له. وكان فشته يحاضر وكأنه يخاطب كل فرد على حدة.

موضوعها "نظرية العلم" وإن كان عنوانها "رسالة العالم" [٢]. ويظهر تعبير "نظرية العلم" فى ثنايا المحاضرات الخمس تنبؤاً بأنها هو الموضوع الذى سيخصص له فشته دراسته القامة "أسس نظرية العلم"، تشق طريقها بين القطعية والشك نحو الخلود كما شق العقل طريقه بينهما عند كانط فى الفلسفة النقدية [٣].

كما توحى المحاضرات بأن الفلسفة لا تقبع فى برج عاجى بل هى رسالة. ليست للخاصة فقط بل للعامة أيضاً [٤]. وهى نفس الطريقة التى اتبعها هيجل فى

---

(١) "رسالة العالم" تشبه ما يسمى فى عصرنا بعد الثورة الإسلامية فى إيران "ولاية الفقيه".

(2) Fichte: Conférences sur la Destination du Savant, texte et commentarie par Jean-Louis Viellard-Baron, Paris, Vrin, 1969, pp. 44-56.

(٣) كتب فشته قبل ذلك بعض المقالات مثل "مراجعة الاعتبارات الشكية فى حرية الإرادة" عام ١٧٩٣
Compte-Rendu des consideration sceptiqnes sur la liberté du vouloir de Creuzer 1793.

وأيضاً مراجعة كتاب جبهارد حول القيمة الخلقية للإرادة الخيرة النزيهة عام ١٧٩٣
Compte-Rendn du livre de Gebhard sur la valeur morale tirée d'un bon vouloir désintéressé, 1993.
Fichte: Conférence sur. La destianation du Savant Trad. Jean-Louis Vieillard. Baron, Paris, Vrin, 1969, pp. 31-91.

(٤) انظر دراستينا: "رسالة الفكر" "ودور المفكر فى البلاد النامية" (أشكال التعبير) قضايا معاصرة جـ١، فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣-٤٠.

محاضراته عن تاريخ الفلسفة والدين وفلسفة التاريخ والجمال. كما اتبعها شلنج وهيدجر. وهو أسلوب أساتذة الجامعات الذى رفضه شوبنهور وسارتر اللذان لم يدرسا فى الجامعات.

وهو أول عمل فكرى من أجل إعادة البناء الخلقى ضد الاتحادات الطلابية السبب الرئيسى فى فساد الأخلاق الجامعية.

ويستعمل فشته أسلوب التأملات الذى أصبح أحد سمات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة منذ ديكارت حتى هوسرل. وتطول الجمل الرئيسية وتكثر الجمل الفرعية على الطريقة الألمانية بالرغم من أنها محاضرات عامة أقرب إلى القول الخطابى منها إلى القول البرهانى. وبالرغم من أنها سابقة على "نظرية العلم" وأصغر حجماً إلا أنها أوضح. وبالرغم من أن "نظرية العلم" تالية لها وأكبر حجماً إلا أنها أكثر غموضاً. ويتكلم فشته فى صيغة المتكلم الجمع مما يقضى على موضوعية الفكر واستقلال الموضوع [(١)].

وبدافع الصدق يتطابق الخطاب الشفاهى مع الخطاب المدون. فهى محاضرات شفاهية نشرها بعد ذلك دون تغيير حرف واحد. غلب عليها ضمير المتكلم ثم المخاطب وهو الحوار مع القراء "أنا وأنت" أو "نحن وأنتم"، وليس ضمير الغائب، وهو الأسلوب العلمى. وكان يبدأ المحاضرة بعبارة "سيداتى، استعيدوا أنفسكم، ادخلوا إلى نفوسكم، لا يوجد شئ فى الخارج، المسألة فينا" [(٢)]. ويقف فشته ضد مدح الناس وتملقهم. فالمدح والتملق ضد الصدق الفلسفى.

وبالمحاضرات بعض الإسهاب كما يقتضى بذلك الأسلوب الشفاهى وبعض التكرار للاستدراك والتذكير، مع كثرة الجمل الاعتراضية [(٣)]. هناك مدخل طويل ومسهب لرسالة العالم. فالمحاضرة رسالة وشهادة، وخبرة مشتركة. وأحياناً يصعب الأسلوب ويغمض كما هو الحال فى "نظرية العلم". كما يحيل النص إلى السابق واللاحق للتذكير والربط وإنعاش ذكرى المستمعين. وكان أول كتاب يكتبه فشته بعد أن كانت محاولاته السابقة مجرد

---

(1) XL, I. p. 7.

(2) XL, I. p. 274.

(٣) وهى التى سماها أستاذنا عثمان أمين "فتح الأقواس"، الاستطرادات للنقد الاجتماعى، وإعادة تركيب النص من محيطه الأول التاريخى القديم إلى محيطه الثانى الاجتماعى العصرى الجديد.

وتتناول كل محاضرة موضوعاً واحداً. الأولى، رسالة الإنسان فى ذاتـــه. فالعـــالم إنسان قبل أن يكون عالماً وكما هو الحال فى آية "إنما يخشى الله مـــن عبـــاده العلمـــاء". والثانية، رسالة الإنسان فى المجتمع. فالإنسان لا يعيش بمفرده فى برج عاجى ولكن عليه مسئولية اجتماعية تجاه الآخرين. والثالثة "فى اختلاف المواقع فى المجتمع" طبقاً لأوضـــاع المساواة واللامساواة. والرابعة رسالة العالم وهو العنوان الكلى يتحول إلى عنوان جزئى. والخامسة فحص دعادى روسو فى أثر الفنون والعلوم على خيرية الإنسانية" [١].

والمحاضرات متناسقة كمّا كما يقتضى الأسلوب الشفاهى والمحاضرة العامـــة [٢]. تنتقل من العام إلى الخاص تدريجياً، أولاً الإنسان فى ذاته (الأولى)، ثـــم الإنســـان فـــى مجتمع (الثانية)، ثم المجتمع فى مواقف اجتماعية (الثالثة)، ثم موقع العالم (الرابـــع)، ثـــم روسو (الخامسة) المحاور الرئيسى.

والحديث للشباب وللجامعة، حديث الأستاذ الذى يدرس فلسفته وليس كتباً مقـــررة أو تاريخاً ميتا مع الاعتزاز باللغة الألمانية. كان الجمهور الفرنسى يشعر بالقرب منه ليـــس فقط لأنه نصير الثورة الفرنسية بل للطابع الفرنسى لتحليلاته المشابهة للأسلوب الفرنســـى المعروف عند ديكارت وميد دى بيران وبرجسون ورافيسون ومونييه، تحليـــل التجـــارب النفسية وتأسيس الميتافيزيقا عليها. هذا التفكير الرقيق الناعم النسائى كان صاحبـــه قـــوى البينة، أنثوية الروح ورجولة الجسم.

ويستعمل فشته نفس اللفظ "رسالة"، "غاية"، "أمانة"، "قضية"، "مصـــير"، "مســـتقبل"، والذى استعمله فيما بعد فى "غاية الإنسان" وما سماه برجسون "نداء البطل". وهى المصير أيضاً والقدر ولكن بحرية الإنسان، اختياراً وليس جبراً حتى ولو كان جبراً ذاتياً كما هـــو الحال عند برجسون أو ضرورة مثل هيجل.

لذلك يحاور فشته الأساتذة والطلاب، ويناقشهم مناقشة حرة، ويذهب إلى مـــا وراء الألفاظ إلى لب الأشياء. وقد وصل فشته إلى يينا بعد أن قامت حركة "الاندفاع والعاصفـة"

---

(١) لا يحيل فشته إلا إلى روسو (٢٤) وكانط (٣).

(٢) الأولى (٩)، الثانية (١١)، الثالثة (١٢)، الرابعة (١٢.٥)، الخامسة (١١,٥).

ومعها ثورة شباب المدارس ضد المؤسسات التعليمية القائمة. لم يعـــد الإيمـــان الدينـــى المنفصل عن الثقافة مركز الحياة بل أصبح القلب يبحث عن مثل أعلى وهو الاستقلال عن مؤسسات الدولة والمجتمع التى لم تعد تحظى باحترام أحد وعدم وجود البديـــل اللـــهم إلا إحساس غامض بقدرة المثل الأعلى على تحقيق الخير للبشرية جمعاء إلى الحد الأعلـــى، وخير الحبيب إلى الحد الأدنى.

والغاية منها القضاء على الأحكام المسبقة المهيمنة التى تعوق دراسة الفلسفة. تلـــك رسالة الجامعة ورسالة أستاذ الجامعة، وليس التلقين والتكـــرار والخـوف مـــن اتخـــاذ المواقف، والتطلع إلى المناصب، والرغبة فى الكسب المادى، والمنصب الإدارى. رسـالة العالم هو السهر على تقدم الثقافة فى المجتمع الإنسانى وإعطائها اتجاها وتحريكها بدلا من سكونها وتوقفها.

ب- رد فعل المحافظين. استمر فشته فى هذه المحاضرات فـــى حملـــة التطـــهير الخلقى. ألقاها يوم الأحد مما اعتبره الكرادلة تدخلا فى ميدانهم الخاص ومحاولة اســتبدال أخلاق علمانية عقلية بالأخلاق الدينية التقليدية. لذلك اتهم مرة ثانية، بعـــد الاتـــهام الأول بالدعاية الثورية، باستبدال الدين الثورى لإله العقل بالدين المسيحى الرسمى، ودفع الشباب للثورة مرتين، الثورة السياسية والثورة الدينية، والتنبؤ بالنهاية القريبة للملوك والأمـــراء ورجال الدين والكنيسة مما أدى فى النهاية إلى إخراجه من الجامعة [1]. يريد فشته روحـا يقظا فخورا يواجه به أوجه الضعف فى عصره عن طريق المبادئ. لذلك سماه فوربـــرج "المسيح الجديد".

أثارت المحاضرات حفيظة المدافعين عن التاج والمذبح، عـــن الدولـــة والكنيســـة، السلطتين السياسية والدينية. وهى التهمة القديمة الشائعة لأى مفكر حر بإفســـاد الشـــباب والثورة على الحكام والإلحاد. يروج للثورة والفكر الحر والأخلاق العلمانية. اتهم فشـــته سياسيا بأنه يعقوبى ثورى داخل الجامعة. يعلن نهاية الملوك والأمراء فى نفـــس الوقـــت الذى يعلن فيه فى الجزء الثالث من "الدفاع عن الثورة الفرنســـية" أن السياســـة تـــأملات فارغة. وقد دافع عن نفسه تهمة أنه مثير للشغب، وأنه عميل للثورة الفرنسية. وأعلن عن براءته من هذه التهمة الكاذبة. ووقف جوته إلى جانبه. اتهم فشته بكراهية الأمراء واحتقار

(1) XL, I, p. 7, 14-15.

السلطات، والتبشير بالثورة والمشاركة فيها جزئياً بـــالفعل، وجزئيـــا بـــالقول والكتابـــة. وتوحدت قوى الرجعية ضد فشته وحق كل المصلحين المستنيرين بأنهم يريـــدون قلـــب الدساتير وإثارة الاضطراب ضد السلام والنظم القائمة، والنيل من كل مقدســـات الديـــن المسيحى واستبدال عبادة العقل بها وإلغاء عبادة إله المسيحيين والدين ذاتـــه مـــن خـــلال كتاباتهم وجرائدهم ومجلاتهم. يحتقرون الدين المسيحى أو على الأقل القضاء على ديـــن المسيح بضربة جديدة من عصا الفلسفة. هذه هى اليعقوبية الفرنسية التى أرادت تأســـيس الدين على العقل [1].

كما اشتكى رجال الدين من محاضرات الأحد حول أخلاق العلماء، والأحد هو عيـــد الإنسانية الكبير. فقد جعل فشته نفسه كاهن العقل، وقسيس العقل، وراعى العقل، وصـــانع فلسفته فى معبد العقل. استبدل العقل بالوحى، والإنسانية بالله. فهو كافر بالله، ملحـــد فـــى أسمائه، جاحد بنعمه. فقررت الجامعة إيقاف محاضرات الأحد مؤقتاً. وأطاع فشته القـــرار دون مقاومة. وطالب الطلبة الامتثال له. وكانت المحاضرات نوعاً من التربيـــة الخلقيـــة. وقد دافع فشته عن نفسه أمام السلطات الجامعية ضد حملة مجلة الكنيســـة وبـــرأ نفســـه احتراماً للقانون الجامعى كما احترم سقراط من قبل قانون المدينة. ثم طلب الطلبة مقدمـــة عن الفلسفة الترنسندنتالية وزاد عددهم. وتجاوز فشته فيها فلسفة التنوير. وقد تراجع جوته وفويت عن تأييده لأنه خالف وعده ألا يتعرض للموضوعات السياسية [2].

برأت الجامعة فشته من كل الاتهامات الموجهة له علـــى غـــير وجـــه حـــق إذ أن الدروس الأخلاقية يمكن أن يكون لها أبلغ الأثر الطيب لاستمرار فشته فى دروسه، وهـــو موضع احترام وتقدير. واستمرت محاضرات الأحد بعد الظهر بعد الـــدروس الرســـمية. فاحتشد لها الطلاب، وكأنه لا حرج من عبادة العقل. ثم تجاوز فشته الطـــلاب، وخـــاطب الشعب نفسه حتى يحول فلسفته الخاصة إلى فلسفة عامة فى التربية الوطنية.

وبتحليل تردد أسماء الأعلام فى النص يأتى روسو فى البداية. بـــل إن المحـــاضرة الخامسة كلها "فحص دعاوى روسو حول أثر الفنون والعلوم على خيرية البشـــرية" عـــن

(1) Ibid., pp. 293-302.
(2) XL, I, pp. 310-315. Voight فويت

روسو [1]. ثم يأتى كانط بعد ذلك. فشته إذن هو جماع كانط وروسو، قراءة كـــانط مـــن خلال روسو، وروسو من خلال كانط، الثقافة الفرنسية مـــن خـــلال الفلســـفة الألمانيـــة، والفلسفة الألمانية من خلال الفكر الفرنسي. واستمر هذا التقليد قائماً منذ الفلسفة الحديثـــة. ديكارت وكانط فى الفلسفة المعاصرة، ميرلو بونتى وجولدشتين، هيدجر ودريدا، هوســـرل وليفاناس، نيتشه وجوريس. وقد ذكرت ألمانيا مرتين مما يكشف عن البيئة والعصر[2].

أعطى فشته الأولوية للعقل العملى على العقل النظرى. وهو جوهر الفلسفة النقديـــة وغايتها القصوى طبقاً لما أعلنه كانط وصرح به فى مقدمة الطبعة الثانية فى "نقد العقـــل الخالص"، "كان لزاماً علىّ هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان" [3]. نظرية العلـــم تقـــوم على هذا الأساس، موضوعها الحرية، وهو موضوع العقل العملى. لذلك يقـــول "العمـــل، العمل، العمل، هو مصير الإنسان" [4]. يبين فشته العطش للعمل فى العالم، وارادة توجيـــه العصر بالمبادئ.

لقد أعجب فشته أيما إعجاب بكانط وروسو، كانط أستاذه وروسو موقفه، متحـــولاً من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعي، ومن الأخلاق إلى الاجتماع، ومـــن الخطيئـــة الأولى إلى البراءة الأصلية. يقول فشته عن روسو "إنها أمامنا ما يســـميه روســـو حالـــة الطبيعة، وما وصفه الشعراء القدماء باسم العصر الذهبى وراءنا" [5]. الفردوس المفقـــود وهم. وإن كان لابد منه فهو فى المستقبل وليس فى الماضى، موجـــود وليـــس مفقـــوداً. فالكمال لم يتم بعد.

إن كل الموجودات العاقلة متساوية فيما بينها، مساواة مطلقة بين الأعضاء. ثم ينشـــأ الميل المتبادل بينها فى المشاركة الاجتماعية. والأخـــذ والعطـــاء المتبـــادل هـــو معنـــى الحضارة. والخطأ فى الطبيعة يمكن تعويضه بـــالعقل والحريـــة، المكونيـــن الرئيســـيين

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 80-91.

(٢) روسو (٢٤)، كانط (٣)، ألمانيا (٢).

(3) "Ich musste also dass Wissen aufheben un Glauben Platz zu beKommen".
Kant: Critique, Trad. A. Tremesayges et B. Pacaud, PUF, Paris, 1950. p. 24.

(4) XL, I. p. 282.

(5) Ibid., p. 28.
انظر دراستنا Le myth de la Peine ou la realité de l'innocence. Le Myth de la peine, Paris, Aubier, 1967, pp. 165-184.

للحضارة [١]. هذه الحضارة الجزئية التى أعطتها الطبيعة تصبح كلية، حضارة الجنس البشرى كله كما هو الحال عند لسنج. فالطبيعة والحضارة عنصران متكاملان والمجتمع هو العنصر المتوسط بينهما. يعيش المجتمع فى الطبيعة وينتج الحضارة. الطبيعة مباشرة والمجتمع يتوسط، وهى مقولات هيجل. الطبيعة لا تعطى الفرد إلا ثقافة أحادية الطرف. والمجتمع يعطى ثقافة متعددة الأطراف تسير فى كل اتجاه وفى نفس الوقت تنتمى إلى كل واحد، تقوم الحضارة على الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة، وحدة الحضارة البشرية، وتنوع الثقافات المجتمعية.

ارتبطت "دروس فى رسالة العالم" "بنظرية العلم". فقد كتب كلاهما فى نفس العام عام ١٩٩٤ [٢]. وذلك من أجل إخراج "نظرية العلم" من صوريتها وبيان أن الهدف النهائى من "نظرية العلم" الإعلاء الخلقى، وحرية العقل وقيمته اللانهائية، واشتراك كل البشر فى مثل أعلى، وحدة الروح الخالص. بدأها بخطاب عن "رسالة الإنسانية" قبل أن يبدأ بإلقاء المحاضرات الخمس عن "رسالة العالم" ليتجاوز غموض المحاضرة الأولى، ويوضح مضمونها. فحواها فكرة جديدة أن غاية الإنسان استئناف عالم العقل. ولا يمكن الحصول على هذه الغاية إلا إذا حصل الإنسان بالفعل على كماله الخلقى، وبالتالى الكمال المطلق، فيصبح إلهاً أو إنساناً كاملاً بتعبير الصوفية.

بدأ الحدس الرئيسى لنظرية العلم وعباراتها المميزة فى الظهور، جدل الأنا واللاأنا، قبل غزو نابليون لألمانيا. فلغة المقاومة مرتبطة بالنضال العام منذ الدفاع عن الثورة الفرنسية. يوجد الإنسان فى مقابل شئ خارج عنه، بالوعى التجريبى بوجود شئ فى الخارج هو اللاأنا، هو الطبيعة المتنوعة التى ألهها شلنج. وهى قضية الهوية كتجربة حية وليست كمبدأ من مبادئ الذهن أو كتصور منطقى. ويظهر جدل السلب والإيجاب توجد الأنا بنفى اللاأنا. فالأنا الخالص لا يظهر إلا بالنفى. وفى نفس الوقت وفى سياق آخر

---

(1) Fichte: Op. Cit., p. 58.

وهو ما سماه ابن رشد خلود العقل الجزئى فى العقل الكلى.

(٢) وهى طريقة المسلمين فى تحليلهم للعلم فى صدر العالم طبقا للحديث الشهير ما معناه "إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكن ينتزعه منكم مع قبض العلماء بعلمهم". أو "إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاه هو ينتزعه إياهم انتزاعاً ولكن ينتزعه منكم مع قبض العلماء" أو "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه، ينزعه من الناس". XL, I. pp. 283-293

الأنا ليست نتيجة اللاأنا بل إن اللاأنا هى حدود الأنا. هناك إذن جدل مزدوج بين الأنا واللاأنا، بين الإيجاب والسلب، بين الإثبات والنفى، بين المقدمة والنتيجة، بين الفعل ورد الفعل، بين الأول والآخر.

إن أهم ما يميز الإنسان هو الأنا الخالص، الكوجيتو الديكارتى، الأنا أفكر الكانطى أو الأنا موجود عند الوجوديين المعاصرين. كيركجارد وهيدجر وسارتر. الأنا الخالص ليس نتاجاً للأنا. اللاأنا هو كل ما سوى الأنا، وخارج الأنا. نهاية الوعى هى بداية العالم، ونهاية الذاتية هى بداية الموضوع. العالم كل ما هو خارج الذات وهو ما يسمى المادية الترنسندنتالية وليس "المثالية الترنسندنتالية". وهى العبارات التى تبرز فى بؤرة النص [١].

وقد استمر هذا التقليد فى الفلسفة الغربية فيما بعد فى نظرية الجهد والمقاومة عند مين دى بيران، والعادة عند رافيسون، والفعل عند برجسون، والعمل عند بلوندل، والفعل عند مونييه، والبراكسيس عند ماركس، والمثقف العضوى عند جرامشى [٢].

ويشير فشته إلى "نظرية العلم" فى كل محاضرة مع أنه لم يكن قد صاغها بعد حتى فى صياغاتها الأولى مما يدل على أنه حدس رئيسى لديه منذ مؤلفاته الأولى، وما يتفرد به عن اسبينوزا وكانط وروسو. "رسالة العالم" بين نظرية العلم والفكر السياسى الممثل فى الثورة الفرنسية. بل إن تطبيقات نظرية العلم فى القانون والأخلاق تبدأ فى الظهور "نظرية العلم" إنها مشروع حياة له بداياته ووسطه ونهاياته.

ويضع فشته صياغة أولية لمصادرات نظرية العلم على النحو التالى:

-الأنا الخالص: المضمون = التطابق المثالى الكامل والأبدى.

الصورة = التطابق الكامل الذى لا يدوم بين الإنسان وذاته.

-الهوية الشخصية الدائمة غير الكاملة.

-الهوية المنطقية.

-الأنا التجريبى والفردى.

-اللاأنا المتنوع الحسى.

---

(١) وهى القضايا المكتوبة بحروف واسعة فى الأصل الألمانى وبحروف خفيفة فى الترجمة الفرنسية.

(2) Fichte: Op. Cit., p. 24.

يبحث فشته عن "المبادئ الأولى" لنظرية العلم وليس العلل الأولى [١]. المبادئ للتأسيس، والعقل للتبرير، تبرير قوانين الطبيعة فى الفكر العلمى أو إثبات العلة الأولى فى الفكر الدينى [٢].

ويظهر الجانب الاجتماعى التاريخى أكثر من ظهوره عند كانط. فنظرية العلم يتجاذبها طرفان. الأول المستوى العقلى المجرد النظرى الصورى الرياضى الصرف. والثانى فى المستوى الاجتماعى العملى المادى التاريخى.ويتجاذبها محوران الفردى، رسالة العالم كإنسان، والمحور الاجتماعى، رسالة العالم التاريخية.

جـ- رسالة العالم فى المجتمع. رسالة العالم هى أولاً رسالة الإنسان فى ذاته قبل أن تكون رسالته فى المجتمع. فالإنسان هو وحده القادر على حمل الأمانة [٣]. الإنسان وجود غائى، قصد وجودى، إمكانية للتحقق. تعنى "غاية الإنسان" الصوت الداخلى، نداء البطل[٤]. الإنسان غاية ذاته، والغائية جوهر وجوده. الإنسان موجود لذاته، موجود من حيث هو موجود.

وتتداخل ألفاظ "الإنسان" و"الذات" و"الأنا" بمدلول واحد. وهو الإنسان المثالى، صورة الإنسان، الإنسان كما ينبغى أن يكون. الأنا هو الوعى، واللاأنا هى الطبيعة أو العالم. الأنا ميدان الحرية، والطبيعة ميدان الحتمية. لغة الوجود ولغة الاقتضاء لغة واحدة، ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. فما ينبغى أن يكون عليه الإنسان هو الإنسان كما هو عليه، توحيداً للمثال والواقع كما سيتضح عند هيجل فيما بعد. لذلك كان من السهل التوحيد بين نظرية العلم ونظرية الأخلاق. المبدأ الرئيسى لنظرية الأخلاق هو "افعل بحيث تكون قاعدة إرادتك قانوناً أبدياً لك". يسبق الأنا الفاعل الأنا المتأمل، ويسبق العمل النظر كما

---

(3) Ibid., p. 44.

(4) Ibid., p. 102.

(٣) وهو معنى الآية الكريمة "إنا عرضنا الأمانة على الأرض والسموات والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان".

(٤) لذلك يشارك لفظ Bestimmung ويعنى غاية، رسالة، قصد نفس الاشتقاق مع لفظ Stimme الذى يعنى "صوت" وهو لفظ استعمله كانط فى نقد العقل الخالص فى "النسق الهندسى للعقل" بمعنى الغاية القصوى. فالأخلاق هى الغاية القصوى من وجود الإنسان. ويستعمله فى "نقد ملكة الحكم" فى "تحليل الجليل" بمعنى مصير الإنسان فى تجاوز الحس. ويستعمل فشته ألفاظ أخرى مثل مصير Schicksal ونداء Beruf.

سيتضح فيما بعد عند ماركس الشاب والماركسية الجديدة عند جرامشى وماركوز [١].

يصف فشته الإنسان من حيث هو ذات كما يصف اللاهوتيون الذات الإلهية، صفاتا وأسماء وأفعالاً، لا فرق بين ذات الإنسان وذات الله كما سيكشف عن ذلك فيورباخ وكما لاحظ إقبال وكل الصوفية تحولاً من "اعرف نفسك بنفسك" إلى "من عرف نفسه عرف الله". وكما أن الحديث عن الله بطريقة التنزيه لا يكون إلا سلباً كما هو الحال فى "آيات السلوب" كذلك الحديث عن الأنا لا يكون إلا سلباً، حماية من الوقوع فى التشبيه. وكما أن الله واحد فإن الغاية الأخيرة لكل الموجودات العاقلة هى الوحدة المطلقة، الهوية المستمرة، التطابق التام مع الذات. الوحدة المطلقة هى صورة الذات الخالصة، وهى لغة هيجل وشلنج والصوفية المسلمين. فهيجل أكثر الرومانسيين عقلانية الذى صاغ التوحيد الكونى بمنهج جدلى [٢].

والثقافة على مستوى الفرد والحضارة على مستوى الجماعة هى اكتساب هذه القدرة على العمل. وهو ما يسميه كانط الخير الأقصى أى تطابق الكائن العاقل مع نفسه وتطابق الإرادة مع فكرة الإرادة المريدة إلى الأبد أو تطابق الإرادة الإنسانية مع القيمة الخلقية. وبدون أخلاقية تستحيل السعادة كما هو الحال عند الفارابى وباقى الحكماء والصوفية المسلمين.

غاية الإنسان القصوى هو تطابق الإنسان مع ذاته ثم تطابق كل الموضوعات خارجاً عنه مع تصوراته الضرورية والعملية، وهى تصورات ما ينبغى أن يكون. فالواقع مادة، والمثال صورته. والتحدى هو: ما هى الوسائل لتحقيق هذه الغاية؟

إن غاية الإنسان القصوى هو وضع الكائنات غير العاقلة وبحرية تامة تحت إرادته طبقاً للصراع بين النور والظلمة وانتصار النور فى النهاية مثل الصراع بين الخير والشر فى الإنسان عند كانط وانتصار الخير فى النهاية، وهو ما سماه كانط الخير الأقصى. لا يقال اغن ما يجلب السعادة خير بل إن الخير هو ما يجلب السعادة. بدون الأخلاقية لا تكون السعادة ممكنة. وتتحقق الطيبة الأخلاقية بالأديحية النزيهة [٣].

---

(١) المحاضرة الأولى. Ibid., pp. 34.43.

(٢) وأقربهم إليه ابن عربى.

(3) La bonne morale par la bienveillance désintérssée. XL, I, p. 273.

الإنسان غاية الإنسان مثل الله غاية ذاته. موجود عاقل مثله. وهو أساس الأخـــلاق كما عرض كانط في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، "افعل بحيث يمكنك أن تفكر فـــي قـــاعدة إرادتك أنها قانون أبدى بك". الإنسان هو ما هو عليه لأنه وجود. الاتجاه الرأسى شــــرط الاتجاه الأفقى، والتعالى شرط المشاركة، وأن يصبح الإنســـان إلـــهاً شــرط أن يصبــح مجتمعياً. فالغاية القصوى للمجتمع هى الوحدة الشاملة التى يجمع عليـــها كـــل أعضـــاء المجتمع. الوحدة الشاملة من قبل الأفراد هى الغاية القصوى، ومبدأ من رسالة الإنسان فى المجتمع. والاتجاه نحو الوحدة هو اتجاه نحو الكمال والحرية. فالمفاهيم على التبادل. هـذا التقدم نحو الوحدة الكلية والإنسانية بين كل الأفراد هى رســـالة الإنســـان الحقيقيـــة فـــى المجتمع، تجربة مشتركة تزداد تجمعاً واتساعاً، إلى الداخل وإلى أعلى، تتجه نحو الكمـــال المشترك، والأثر المتبادل للأفراد بمحض إرادتهم فى وحدة حــــرة. تلــك هـــى رســـالة المجتمع(١).

وعلى هذا النحو يتحول الإنسان إلى إله. ولكن الغاية القصوى بناء على تعريفـــها لا يمكن الوصول إليها، والطريق إليها لا نهائى. يستطيع الإنســـان فقـــط أن يقـــترب منـــه باعتباره كائنا عقلياً متناهياً يرنو نحو الخلود. الغاية القصوى هو الكمـــال الـــذى يتجـــه الإنسان نحوه دون أن يبلغه. وهو ما يسميه المسلمون "التعالى"، أو الوجوديون "المفارقة"، الاتجاه المستمر إلى أعلى (٢). غاية الإنسان القصوى هو أن يخضع للعقل وأن يكون حراً طبقاً لقانون الخاص، أن يكون الإنسان ذاته هو أن يكون هو الله. فالله هو تطابق الإنســـان مع ذاته. وهو اتجاه جماعى يخلق حضارة من أجل المساهمة فى تقدم الإنسانية كما هـــو الحال عند لسنج. وهى مهارة مكتسبة من الاستعمال والوفاء الإنسانى المشـــترك، درجـــة أعلى من الثقافة لأنه شرط التقدم المدنى والإنسانى.

ويوجد الإنسان فى المجتمع من خلال الجسم، وعلاقة الجسم بالجسم كما هو الحـــال عند ميرلوبونتى وجابريل مارسل فى الفلسفة الوجودية المعاصرة، ولكن السؤال: كيـــف يستطيع أن يثبت وجود كائنات عاقلة غيره؟ ما علاقته بها، هوية أم اختـــلاف، وحـــدة أم تنوع، تعاون أم تعارض؟

---

(١) هذا هو معنى الآية الكريمة "وإلهكم إله واحد وأنا ربكم فاعبدون". وآية "وكيف إذا جئنا من كـــل أمـــة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً".

(٢) وهو المعنى الاشتقاقى للفعل اللاتينى Transcendere.

المجتمع هو وجود مشترك بين كائنات عاقلة. وهو موجود فى الإنسان باعتباره وجوداً اجتماعياً [١]. هى تجربة الأنا واللاأنا على مستوى العلاقات بين الذوات وليس على مستوى علاقة الذات بالموضوع والوعى بالعالم. مصير الإنسان أن يعيش فى مجتمع، وهو من ضمن واجباته.

ومبدأ الوجود الاجتماعى هو الحرية. فالحرية هى المبدأ الأول للوعى الذاتى وللوجود الإنسانى. وهو المجتمع المثالى وليس المجتمع التجريبى. هو الجماعة الروحية المشتركة وليس التجمع المكانى. الحرية هى الشىء فى ذاته هى المبدأ الأخير لتفسير أى شعور. يتصور كل إنسان عظيم أنه سيد نفسه وهو عبد. ويحدد قانون التطابق الكلى مع الذات وعلى نحو إيجابى اتجاهاً إلى المشاركة الاجتماعية، وهو قانون الهوية عند شلنج. والوجود الاجتماعى لا يناقض حرية الأفراد، لأنه وجود حر، وعلاقات اختيارية. هو تبادل بين الذوات، وتعاون بين الكائنات العاقلة. لا يقوم على التسلط بل التعاون كما الحال عند روسو فى "العقد الاجتماعى" الذى يرتبط به كل فرد عن حرية واختيار. وحدة الأفراد هى الغاية القصوى من وجود الإنسان فى المجتمع والتكامل المتبادل حتى الوصول إلى الكمال الأقصى. قانون الهوية إذن لا يعارض قانون الاختلاف بل يتضمنه. وعلى هذا النحو يصبح الإنسان إلها ليس مباشرة من خلال الكمال الفردى بل عن طريق غير مباشر عن طريق الكمال الاجتماعى. فالحياة الاجتماعية حياة تبادلية، أخذ وعطاء[٢]. وهو فعل الإنسانية جمعاء المتسق مع ذاتها، فعل واحد [٣]. والإنسانية شاهدة على الجنس البشرى كله [٤].

ودور العالم ليس على الإطلاق، دوراً عاماً، بل هو دور فى المجتمع. لا يوجد عالم بلا وطن، مهاجر يبيع علمه لمن يشاء. ولا يكون العالم عالماً إلا بقدر ولائه للمجتمع، ينتظم فى شق معين هو نظام العلماء. العلم رسالة حياة، رسالة اجتماعية، رسالة ثقافية وحضارية. ولا يوجد مجتمع إلا إذا وثق بقدرات علمائه. فالعلاقة بين العالم والمجتمع علاقة متبادلة من الثقة والعطاء.

---

(١) وهى التفرقة الشهيرة عند تونيس بين Gemeinschat، Geselschaft.

(٢) وهو معنى آية "وإلهكم إله واحد، وأنا ربكم فاعبدون".

(٣) وهو معنى آية "فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً".

(4) Ibid., pp. 44-54.المحاضرة الثانية

الإنسان عضو فى مجتمع وأداة لتحقيق غاياته، مساعد حر لتنفيذ خطته دون أن تقضى مؤسسات المجتمع على الإنسان الحر. لا يحق لأحد أن يعمل من أجل متعته الخاصة فقط بل عليه العمل الجماعى من أجل مشروع مشترك، وإعطاء الحكمة والسعادة لإخوانه فى البشرية من أجل إكمال البناء المقدس الذى توقف والذى ترك ناقصاً. ويكون ذلك من خلال العمل، والعمل طريق الخلود. لذلك لا يتوقف الإنسان عن العمل ولا عن الوجود. والموت ليس نهاية للعمل. العمل مستمر بعد الموت عن طريق الأثر، العمل فى الزمان وفى الخلود، فى الحياة وفى التاريخ، واجتياز العقبات، وتجاوز المخاطر. لا شئ مفروض على الإنسان عندما يريد تنمية قدراته بلا توسط الطبيعة أو المجتمع. رسالته التقدم المستمر للحضارة، والنمو المطرد والدائم لكل الاستعدادات والحاجات. وللعالم بهذا المعنى مكان متميز فى مجتمعه ليسهر على تقدمه ونموه المستمر [1].

ومملكة الغايات ليست فردية بل لا تتحقق إلا فى مجتمع. فغاية الفرد مرتبطة بالجنس البشرى كما هو الحال عند لسنج. غاية الإنسان أن يعيش فى مجتمع. لا يعيش الإنسان منعزلاً وإلا يكون قد ناقض نفسه إذ أن تحقيق العقل يكون داخل الإنسانية كلها كما هو الحال عند هيجل. ليست الإنسانية مثلاً أعلى مجرداً بل واقعة حية، فعل أخلاقى متبادل، الاعتراف بحرية الآخرين، والكرامة الإنسانية المتساوية لكل البشر، والتحرر العام والشامل ضد كل صنوف القهر الناتج عن علاقة السيد بالعبد، وعلاقات السيطرة من البعض على البعض الآخر. وقدرات الأفراد متباينة فى السعى نحو الكمال. وهى خاصية تكشف عن الهوية والتطابق مع الذات. إذا ما سعى الجميع نحو الكمال تتحقق هويتهم ووحدتهم. غاية الإنسان الاجتماع والتوحيد، الاجتماع على غاية واحدة والتوحيد فى سبيلها. يتوحد الأفراد جميعاً فى شخص واحد، هى الغاية القصوى. صحيح أن الإنسان يعمل وسع الطاقة. وهو قادر على ذلك. والقدرة من الوجوب كما هو الحال فى أخلاق

---

(١) يعبر فشته عن ذلك بأسلوب أدبى فى ضمير المتكلم مثل: لا أستطيع أن أتوقف عن العمل وبالتالى لا أستطيع أن أتوقف عن الوجود. وما يسمى موت لا يستطيع أن يوقف عملى، عملى لابد أن يتم. ووقته غير محدود بوقت وجودى. فأنا أبدى. وبتعهدى بالقيام بهذه المهمة أصبح ابديا. ارفع هامتى بشموخ فوق القمم الخطرة، والأعاصير المدوية والسحب المرعدة والزبر فى بحر النار، وأقول أنا خالد، ولدى قوى تقاوم سقوط كل شئ فوقى. أيتها الأرض أيها السماء تجمعوا فى ضجة صاخبة، ويا أيها العناصر حطموا ومروا فوق أخر ذرة من جسمى. إرادتى وحدها تبقى مع خطتها قوية، إرادة فوق حطام الكون لأحقق غايتى الأكثر دواما. غاية خالدة وأنا خالد مثلها. Ibid., p. 66

البطولة ونداء البطل بتعبير برجسون. ويستطيع أكثر لأن هناك تضامناً حقيقياً بيـــن كـــل البشر، فعلاً متبادلاً بين بعضهم البعض تجعل المجتمع كلاً عضوياً، وحـــدة أو جماعـــة. ويقوم الاكتمال التدريجي العام على هذا التضامن الفعلى، الاكتمال من خلال الآخريـــن. هذه هي الغاية الاجتماعية. وفى صراع الأرواح مع بعضها البعـــض ينتصـــر الأفضـــل والأرفع والأسمى كما هو الحال عند ليبنتز [١]. ومن ثم يتجه الإنسان نحو الكمـــال مـــن خلال المجتمع. ولا توجد فكرة أفضل تحدد علاقة الإنسان بأشباهه إلا فكرة العمل الشامل للإنسانية، أثرها على ذاتها. فالإنسانية ذات وموضوع، النضال المستمر لأخذ أفضل مـــا فى الإنسان كى يصبح إنساناً، واحداً منا، شبيهاً بالإنسان، عضواً فى الجماعـــة العامـــة، الفعل المتبادل وأثره على الأنا وعلى الآخر. وربما هو الفعل الثورى الذى تجلـــى فـــى الثورة الفرنسية.

فى مثل هذا المجتمع يقوم العالم بوظيفة متميزة طبقاً لقانون تقسيم العمل [٢]. فتعـــدد المواقف ناشئ من تعدد التخصصات والأنشطة التى يخلقها المجتمع ذاته. كان هذا التقسيم للعمل ضرورة لسهولة الحياة يسمح لكل إنسان بأن يستفيد من عمـــل الآخريـــن. وكـــل الأعمال على نفس المستوى من الاحترام لأنها ضرورات الحياة. والعالم هو أكثر النـــاس تواضعاً لأن يعلم جيداً المسافة بين الواقع والمثال. له وضع متميز فى المجتمع. فهو الذى يقود البشر. مهمته أن يعرف بالإضافة إلى حاجات الإنســـان وقدراتـــه مبـــادئ الحيـــاة وغاياتها. وهو ما يستطيعه الفيلسوف أكثر من العالم الطبيعى، ثم الوسائل التى تحقق هـــذه الغايات. وتشبع هذه الحاجات بالتجربة والمعرفة التاريخية والمستوى الاجتمـــاعى الـــذى يسمح باستعمال هذه الوسيلة أو تلك طبقاً لتطور الحضارة فى التاريخ. ولما كان الفيلسوف هو الذى يجمع بين كل هذه المعارف فإنه هو الذى يساهم فى تقدم البشرية من أجل اكتمال الحضارة. هو الذى يزدهر فيه العقل. وهو هادى البشرية، ومربى الإنسانية مثـــل النبـــى عند لسنج، والمربى عند بستالوتزى. وظيفته تربوية اجتماعية. ومن ثم يتوقع منه المجتمع ليس فقط العلم بل الأخلاق، وليس فقط المعرفة بل الفضيلة. لا يتطلب أن تكون لديه أعلى درجة من الثقافة فقط بل أعلى درجة من الكمال الخلقى. واجب العالم أن يعمل دائما لرقى الإنسان الأخلاقى. ولا يمكن تحقيق الرقى الأخلاقى للأخرين إن لم يحقق رقيه الأخلاقـــى

(١) وهو ما يسميه المعتزلة الأصلح

(2) XL, I, pp. 288-289.

هو نفسه [١]. ولا يكفى قوله فقط بل فعله أيضاً لأنه المعلم والقدوة [٢]. هو أكمل البشر، أفضل أهل زمانه والمثل الأعلى فى عصره [٣]. كل منا له ما هو جدير بغايته. وغاية فشته العناية بالحضارة فى عصره وفى العصور التالية. ويسمى "قسيس الحقيقة". وهو خادمها. قرر أن يعمل كل شئ لها، وأن يخاطر بكل شئ فى سبيلها، وأن يتحمل الآلام لأى فعل بطولى يقوم به أداءً للواجب.

وتوجد طبقات من العلماء فى المجتمع [٤]. وهو نوع من اللامساواة فى الأوضاع الاجتماعية منشأها حرفى بناء على تقسيم العمل. هذا التفاوت بين الناس فى طبقاتهم لا يجعلهم غير متساوين حتى يمكنهم الاتصال ببعضهم البعض، والأخذ والعطاء فيما بينهم. فما يكون فى الطبيعة ناقصاً يكمله العقل والحرية. التجربة توقظ والعقل والحرية يكملان. العقل فى صراع دائم مع الطبيعة، معركة لا تنتهى، تكون فيها الطبيعة أضعف والعقل أقوى. كل إنسان يحصل بتوسط المجتمع على حضارة يحصل عليها مباشرة من الطبيعة. والعالم يعتمد على شعوره بالحقيقة وقدرته على التعبير عنها وتحقيقها. العالم شاهد عليها وقسيسها وخادمها، يتألم بسببها وشهيدها. والمجتمع مثل الفرد، وحدة عضوية. وليس للفرد الحق فى أن يعمل لسعادته الخاصة بل لسعادة المجتمع عن طريق العمل المشترك والموت هو السكون والراحة وعدم الفعل على عكس "النيرفانا" فى الهند. وبالفعل يحصل الإنسان على الخلود. وتتعدد المجتمعات والأوضاع الاجتماعية والغايات بسبب الحرية وتنمية الإمكانيات، وضم الطبيعة إلى الغاية واختيار حر لموقع اجتماعى. رسالة العالم هو إعداد ثقافة جديدة، والإسهام فى خلق حضارة إنسانية تجمع بين العام والخاص [٥]. ولا شئ مقدر على الإنسان بل يمارس إبداعه فى حرية تامة. رسالته التطوير والإبداع وليس الإشباع والنقل. لا يوجد الإنسان إلا من خلال الإنسانية التى فيها يتحد الإنسان والله معاً. يجمع العالم بين الأنواع الثلاثة من المعارف المعرفة العلمية التجريبية، والمعرفة العقلية النظرية، والمعرفة التاريخية من أجل معرفة مدى تقدم الإنسانية. تقدم المعرفة العلمية

---

(١) هذا شرح الاية الكريمة "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم".
(٢) وهذا هو شرط الإفتاء فى علم أصول الفقه.
(٣) وهى إحدى صفات الإمام عند الشيعة.

(4) Ibid., pp. 55-66. المحاضرة الثالثة
(5) Ibid., pp. 67-79. المحاضرة الرابعة

شرط تقدم الإنسانية كلها، والتقدم بالعلم والشرف ضد الجهل والفساد. العلم مجرد أحد جوانب الحضارة الإنسانية. هو مربى الإنسانية كلها مثل دور الوحى فى تربية الوعى الإنسانى عند لسنج وهو ما سماه لسنج ملح الأرض. وهو فى نفس الوقت حامل الحقيقة ورسولها وشهيدها [١].

الغاية القصوى لكل إنسان وكل مجتمع هى زيادة النبل الخلقى فى القدوة. والعالم قدوة. وما قاله المسيح لتلاميذه يصدق أيضا على العالم، "أنتم ملح الأرض فإذا تميع الملح فبأى شئ نملح؟". فإذا ما فسدت صفوة البشر فأين توجد القيمة الإنسانية؟ العالم أعلى الناس قيمة خلقية فى عصره تعهد إليه الثقافة من أجل إعادة صياغتها وتجديدها للعصور التالية. وغاية كل معرفة تنمية الاستعدادات الإنسانية وتطورها المطرد وتقدمها المستمر. ومن هنا ينبع التمييز بين المواقع الاجتماعية، ومراقبة التقدم الفعلى للإنسانية، والعمل على مواصلته. إن تقدم العلوم باعتبارها إحدى فروع المعرفة الإنسانية هو شرط تقدم الإنسانية كلها. ولا يكون التقدم فى الأنوار وفى الشرف فقط، فالإظلام والفساد قائمان. وتستطيع الإنسانية أن تتخلص منهما دون أم تفقد كرامتها أو تقضى على إمكانية تقدمها. إن أعداء الإنسانية أكثر خداعا وأكثر برودا ممن وصفهم الكتاب المقدس وعدهم واختارهم من هوة العدم السحيق للوصول إلى الإنسانية، فتشيح بوجهها عنهم. وتقدم الإنسانية مشروط بتقدم الحضارة والنمو المطرد والدائم لكل الإمكانيات والاحتياجات.

د- **رسالة العالم وتقدم التاريخ.** العالم هو فيلسوف التاريخ. لا يرى الحاضر فقط بل يستشرف المستقبل ومساره. ولا يمكن للإنسانية أن تتقدم إلى الأمام بقفزة واحدة. والعالم هو القادر على التعرف على هذه المراحل. لا يتراجع عن مرحلة قادمة، ولا يتوقف فى مرحلة ماضية. يظهر فى كل وقت وفى كل مكان. ينتقل فشته من الفرد إلى المجتمع إلى التاريخ. فالروح واحدة، الروح الفردية أو الروح الاجتماعية أو روح التاريخ. لو توقف مسار التاريخ الإنسانى فلا يوجد إلا احتمالان: إما الوقوف فى المكان وهو الأقل احتمالا أو انفجار قوة، حركة طبيعية مضغوطة تجرف أمامها كل ما يسد طريقها وهو الأكثر احتمالا. فتنقسم الإنسانية قسمين، ضاغط ومضغوط، قاهر ومقهور.

---

(١) هذا هو معنى اية "إن الذين قا[illegible]هم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل".

غالب ومغلوب. ومن ثم تصبح الثورة الفرنسية ضرورية [١]. مراحل التطور التاريخى مرحلتان. الأولى تبعية البشر طبقا لعلاقات القوى. والثانية المشاركة والتعاون الاجتماعى من أجل التقدم والازدهار [٢].

ويتطلب الكشف عن الحقيقة الصراع ضد الأخطاء المناهضة لها وفى نفس الوقت استنباطها من مبدئها الأول. ولا يوجد أفضل من قام بهذه المهمة من روسو [٣]. وإذا ما تم استنباط الحقيقة من مبدئها الملائم يمكن الوصول إلى نتائج ملائمة. وكل حقيقة لا يمكن استنباطها إلا من مبدأ واحد، وهو ما تبينه "نظرية العلم" التى تضع المبادئ السليمة التى يمكن استنباط الحقائق منها.

يرى روسو أن تقدم الحضارة هو السبب الرئيسى للفساد الإنسانى، والعودة إلى الماضى هو التقدم، إلى حالة الطبيعة بعيدا عن المدنية، وأن التقدم وهم كما قال فرويد بعد ذلك بقرن ونصف فى "مستقبل الوهم". رأى روسو أن تقدم الحضارة هو السبب الأساسى لكل فساد إنسانى، وأن موضع العالم هو مصدر كل شقاء والتقدم عود إلى الوراء، إلى حالة طبيعية مهجورة، الغاية القصوى التى تصل إليها الإنسانية التى أفسدتها الحضارة. وهو تناقض. إذ كيف يكون التقدم إلى الوراء؟ الإنسانية لا ترجع إلى الوراء.

إن خطأ روسو أنه يفكر بعواطفه وليس بعقله، وهو أحد مصادر الخطأ فى الأحكام، مع أن تقدم البشرية مشروط بالانتقال من الانفعال إلى الفعل. اختلط الصواب بالخطأ عند روسو لأن الحكم قد أسس على عاطفة غير محللة وكأنها مساوية للحكم. العاطفة لا تخطئ على الإطلاق فى حين تخطئ ملكة الحكم عندما تؤول العاطفة تأويلا خاطئا وتتصورها مختلطة مع أنها خالصة. ويصبح الإنسان حيوانا إذا كان مجردا من العقل. وينسى روسو أن الإنسانية لا يمكن أن تقترب من هذه الحالة إلا بالهم والألم والعمل. العقل ضد الهوى. وانتصار العقل بالجهد والعرق. "اعمل، اعمل، هذا هو السبب فى وجودنا هنا" وكما قال جوتة "فى البدأ كان الفعل" فى مقابل يوحنا "فى البدأ كانت الكلمة".

---

(1) Ibid., p. 12.

(2) Ibid., p. 155.

(3) Ibid., pp. 80-91.المحاضرة الخامسة

وقد اعتنى الفكر العربى المعاصر بروسو خاصة محمد حسين هيكل واعتبر نموذج الطبيعة والفطرة ونسجت عليه سيرة الرسول مثل "حياة محمد".

لقد ابتعد روسو عن العالم الكبير بسبب العاطفة الخالصة، وقدرته على الخيال، وتصوره للعلماء مطيعين للعواطف، لا يشك فى كرامتهم مع أنهم الشرارة الإلهية التى تزحف على الأرض مثل الحيوانات، يبحثون عن الملذات، لا يعرفون الحق ولا الظلم ولا القدسية، ويضحون بالإنسانية. يعتبرون الحكمة فى المهارة، وارتفاعهم فى السقوط، وكرامتهم فى العار. يحتقرون المخالفين لهم. لقد وصل معلموا الإنسانية ومربوها إلى الحضيض كالعبيد. وينقد فشته أوضاع العلماء فى ألمانيا فى عصره الذين ارتكنوا إلى الأرض، واثقالوا إلى الأرض، واستبدلوا الدنيا بالآخرة. تكشف أخلاق العلماء عن رذائل المجتمع وفساد العصر من أجل إصلاح الحالة الراهنة ومن أجل دعوة الشباب إلى العمل والتضحية من أجل تحقيق المثل الأعلى. كما أنه أصدر أحكامه على مستوى الحساسية وليس على مستوى الذهن. والإنسان بلا عقل مثل الحيوان.

إنه الكسل مصدر كل شئ، المتعة أكثر والعمل أقل. وروسو يصف العقل المستريح وليس المناضل، المنفعل وليس الفعال إن الكسل والخجل مصدر كل الآثام، والعمل القليل. يصف العقل فى راحته وليس فى صراعه، يضعف الحس بدلاً من أن يقوى العقل [١]. إن كرامة الإنسان شرارة من الله، تحوطة العناية الإلهية. وغاية الإنسان فى النهاية الاقتراب من الله.

أثارت المحاضرات إعجاب هيجل وهليدرن وشلنج وشليجل زملاء المعهد الدينى والذين أصبحوا من دعاة الرومانسية فى الشعر والأدب والفلسفة. فشته أستاذ هيجل، وهيجل أستاذ الهيجليين الشباب. وامتد أثره إلى شليرماخر وفلسفة فى الدين فى "خطاب فى الدين" وشيللر فى "رسائل حول التربية الجمالية للإنسان". وقد أخذ هيجل مكان فشته فى جامعتى يينا وبرلين. كان فشته قد عين فى يينا أستاذ للفلسفة بعد رينهولد. كما أعجب جوته وشيللر بنظرية العلم الأمر الذى دعا فشته إلى زيارة شيللر. وكان شيللر هو أول من أعلن انضمامه إلى مبادئ فشته الجديدة. ومع ذلك نقده فشته لأن شيللر قد وجه فكره التأملى إلى كل الاتجاهات حتى نقصته الوحدة. ومع ذلك ظلت الصداقة بينهما بالرغم من القطيعة بين فشته من ناحية ورينهولد وشلنج من ناحية أخرى [٢]. كان فشته يمثل روح يينا كما قال هيلدرلن. ونسبة فشته إلى شيللر كنسبة شلنج إلى جوته.

---

(1) XL, I, P. 292.

(2) XL, I, P. 269-315.

الفصل الثانى

البنية والتطور
(١٧٩٤ - ١٧٩٧)
(١٨٠١ - ١٨١٣)

١-الموضوع المنهج.

يحول فشته محاضراته فى سلسلة "أخلاقية العالم" إلى علم برهانى دقيق فى "مبادئ نظرية العلم" عام ١٧٩٤ ثم فى "الوجيز فيما يختص بنظرية العلم من وجهة نظر الملكيــة النظرية" فى ١٧٩٥ ثم فى "المقدمة الأولى لنظرية العلم" و"المقدمة الثانية لنظرية العلـــم" عام ١٧٩٧. وهى ذروة الجهد النظرى لفشته لبناء مذهبه(١). الدراسة الأولـــى "المبـــادئ" أكبر من الثانية "الوجيز"، والمقدمة الثانية أكبر من المقدمة الأولى (٢). ويشعر فشته أنـــه بهذه النصوص الأربعة قد أصبح له مذهب يتحدث عنه "مذهبنا". ومع ذلك تنقص النظرية البنية المتسقة الواضحة سواء فى مجموع النصوص (١٧٩٤-١٧٩٧) أو فى النصـــوص التكوينية الأولى أو فى النصوص السجالية المتأخرة مع المعارضين لها مثل شلنج. لذلـــك تشتت التقسيمات بين الترقيم الرومانى والعربى والأبجدى واللغوى وتتفرع الأقســـام دون أن تكوّن بنية هرمية لها. وتخلو بعض الأقسام من العناوين. وبعض العناوين طويلة لـــم تتحول بعد إلى تصورات (٣).

ويحيل فشته إلى المحاولات السابقة فى مرحلة التكوين مثل "فى مفهوم نظرية العلم" وإلى اللاحقة مثل "الوجيز" مما يدل على أن "نظرية العلم" وحدة عضوية واحدة، مـــازالت تتكون، ولم تصل بعد إلى بنيتها النهائية. وهذا لا يمنع من وجود حدس فلســـفى داخلـــى متصل. فنظرية العلم ليست نتيجة استقصاء خارجى بل هى حاجـــة داخليـــة للاطمئنـــان

---

(1) Fichte: Les principes de la Doctrine de la science, 1994. Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science de point de vue de la faculté théorique 1995. Première introduction à la Doctrine de la science 1797. Deuxième Introduction à la Doctrine de la science 1997. Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797); Traduction A.Philolenko, Vrin, Paris, 1964.

(٢) "المبادئ" (عدد الصفحات) (١٦٩)، "الوجيز" (٥٦)، "المقدمة الثانية" (٤٧)، "المقدمة الأولى" (٢٤).

(3) Fichte: Op.cit., P.24.

النظرى والعملى. هى أقرب إلى اتساق الذات مع نفسها باعتبارهـا موضوعـها وليـس اتساقها مع العالم الخارجى.

وهناك طريقتان لعرض نظرية العلم. الأولى عرض نصوصها المتتالية على ثـلاث سنوات (١٧٩٤-١٧٩٧) "المبادئ" ثم "الوجيز" ثم "المقدمتين الأولـى والثانيـة" لمعرفـة تطورها وأسباب إعادة صياغتها عدة مرات. فلا يوجد عمل فى الفلسفة الغربيـة تمـت كتابته على هذا النحو إلا "نظرية العلم" لفشته. ولم ينته بعد على مدى أكثر من عشـرين عاما. وهو ما يتنافى مع "البناء" ويكون أقرب إلى "التكوين". كما أن التطور خلال ثـلاث سنوات يكون غير منظور. إنما هى بنية واحدة لنظرية العلم فى صياغات عديدة "المبادئ" ثم "الوجيز" أى الصيغة المختصرة أى "التلخيص" بطريقة القدماء[1]. أما مقدمته فقد كتبـت مرتين نظراً لأهميتها مثل مقدمة هيجل لظاهريات الروح التى كتبها بعـد النـص نفسـه وأصبحت أهم منه.

والثانية عرض نظرية العلم وحدة واحدة من خلال نصيها ومقدمتيها نظرا لوحـدة الموضوع. وقد نشرت النصوص فى حياة فشته. وهى أقرب إلـى "البنيـة" منـها إلـى "التكوين". وفى هذه الحالة تكون دراسة وليس عرضاً، وتفقد النص وحدته وحياته كعمـل فنى، وتقطعه ثم تركب من الأجزاء موضوعاً مصطنعاً لا وجود له إلا فى ذهن الـدارس بدعوى الأكاديمية والرسائل العلمية.

والحقيقة أنه يمكن الجمع بين الطريقتين بالرغم مما فى ذلك من تكـرار. الأولـى عرض النصوص الأربعة للحفاظ على وحدتها كأعمال فنية تتخلق فى ذهن فشته، والثانية وحده الموضوع وبناء المذهب، بالرغم مما قد يكون فى ذلك من تكرار.

ولا توجد صياغة مثلى للعرض، عرض المصادرات والبديهيات التـى أصبحـت كشعارات لمذهب فشته مثل "الأنا تضع نفسها حين تقـاوم" أو إيجـاد الـبراهين عليـها وشرحها. ومن ثم تتردد الصياغة بين التركيز والإسهاب. ويعترف فشته بجوانب النقـص فى عروضه بالرغم من تجنبه المصطلحات الجافة.

وهناك ثلاثة مناهج لعرض أية مادة على نحو تركيبى:

---

(١) من النقل الى الإبداع مجـ١ النقل جـ٣ الشرح، الفصل الثانى "التلخيص".

أ-البداية بحل تناقضات النص، وهو الأصعب إذا كان النص غير مفهوم واختلفت تأويلاته. كما أن هذا الحل يفترض أن الحقيقة فى الاتساق وهو أحد مقاييسها وليس المقياس الوحيد. فقد يكون مقياس الحقيقة التطابق مع العالم الخارجى أو مع تجربة حية. وقد يكون مقياسهما التعبير عن التناقض فى الوجود الانسانى نفسه المتعدد المواقف. فالتناقض أحد مظاهر تجليات الحقيقة. التناقض كشف نسيج الوجود الانسانى.

ب-البداية بإشكال أساسى ومحاولة حله بقضايا متوسطة أى البحث عن الخيط الذى تنتظم فيه الأفكار الجزئية كما تنتظم حبات العقد. فكل الجزيئات ما هى إلا براهين واستدراكات على الحدس الكلى.

جـ- الإيضاح التدريجى للغامض حتى يمحى الغموض، وتتضح نظرية العلم. والأكثر وضوحاً يوضح الأقل وضوحاً من أجل الإبقاء على الطابع التكوينى للنظرية وهى تتخلق تدريجياً [١].

وبالرغم من الإقلال من أهمية الدراسات الثانوية إلا أن استعمال كزافييه ليون فى "فشته وعصره" لتوضيح تكوين نظرية العلم وبنيتها قد يكون مفيداً. فقد خصص لها فى الجزء الأول ثلاثة فصول وفى الجزء الثانى فصلاً واحداً [٢].

وقد اتبع فشته المنهج الاستنباطى الخالص. "نظرية العلم" تضع المنهج قبل التطبيق، وتعرض الفلسفة من خلال المنهج. يبنى فشته "نظرية العلم" بديهية بديهية، ومصادرة مصادرة، وقضية قضية، وكأنه فى نسق هندسى استنباطى كما هو الحال عند اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق". كتب بصيغة المعادلات الرياضية الصورية المجردة التى قد تخفى وراءها تجارب حية فردية واجتماعية تصل إلى حد التأزم الوجودى. ويغلب النسق على الموضوع، والصورة على المضمون، بحيث يختفى الموضوع كلية. ونظراً لأن مقياس

---

(1) Fitche: Op.cit,. P.9.

(٢) الجزء الأول:

الفصل السادس "تكوين نظرية العلم" (١٧٩٣-١٧٩٤) XL, I, pp. 207-266.

الفصل التاسع "نظرية العلم" (١٧٩٤-١٧٩٧) XL, I, pp. 376-432.

الفصل العاشر "نظرية العلم وأول شكل للرومانسية" (١٩٧). XL, I, pp. 433-169.

الجزء الثانى:

الفصل الثامن "فلسفة الطبيعة ضد نظرية العلم" XL, II, pp. 332-371.

الحقيقة أصبح هو الاتساق غاب أى مقياس آخر للصدق بالرغم من أنـــه يذكـر أحيانـا "مشكلتنا"، ثم يختفى الموقف الوجودى لصالح الصورة والنسق الاستنباطى. ونظراً لغيـاب الإحالات التاريخية، مذاهب أو شخصيات اعتزازاً بالإبداع، يصعب إرجاع "نظرية العلـم" إلى التاريخ بالرغم من إمكان ذلك عند الدارسين (١). ويمكن عن طريـــق المصطلحـات التعرف على اسبينوزا وكانط وهيجل وشلنج ومين دى بيران وبرجسون وهوسرل، مـــن السابقين له واللاحقين عليه. وهو طابع كل فكر إبداعى جديد يخفـــى مصـــادره، ويعـتز بلغته، ويبنى نسقه (٢).

ويبدأ المنهج من الداخل إلى الخارج، وليس من الخارج إلى الداخـل، بنـاء علـى تجربة أصلية حية فى الشعور، تجربة المقاومة أو "الانية"، الأنا فى مواجهة اللاأنا قبل أن تتم صياغتها منطقياً وتأسيسها معرفياً ثم تطبيقها فى الأخلاق والقانون والدين والسياســة. لذلك لا يمكن فهم "نظرية العلم" إلا بعد تحويل معادلتها الرياضيـــة إلـــى تجـــارب حيـــة مشتركة بين المؤلف والقارئ حتى يمكن إعادة بناء الموقف ثم إعادة التعبير عن النـــص من جديد.

وتتعدد الأساليب فى "نظرية العلم" بين الأسلوب الصورى الريـــاضى، والأســـلوب الأدبى التشبيهى فى صراع دائم فى حياة الفيلسوف بين الرياضى والأديب، بيـــن القـــول البرهانى والقول الخطابى. لذلك تتعدد مستويات الوضوح بين الأسلوب الغامض المملـــوء بالمصطلحات المركبة والأسلوب الواضح الملئ بالتشبيهات الأدبية. ولهذا تعـــد "نظريـــة العلم" فى صياغاتها المتعددة من أصعب الكتب فى تاريخ الفلسفة الغربية على الإطـــلاق، وأصعب مؤلف لفشته. لم يهتم فشته بالأسلوب. لم يهتم إلا بالإشكال الفلسفى. ويبـــدو أن الكتابة لديه مثل أفلاطون، نوع من سوء التعبير، وسوء القول، وغموض العبارة (٣).

وتكثر الجمل الاعتراضية، والعبارات الزائدة. والجملة الألمانية تتحمل ذلك وأكـثر. فهى جملة مركبة بها أكثر من فعل وفاعل. منها ما يوضع بين قوسين، ومنا ما يوضـــع بين معقوفتين أو شرطيتين. فتتقطع العبارة حتى يصعب التمييز بيـــن الجملـــة الرئيســـية

---

(١) مثل كزافييه ليون فى "فشته وعصره".

(٢) وهو الأسلوب الغالب على رسالتنا الأولى، مناهج التفسير، وأنا أعيد بناء علم أصول الفقه.

(٣) سوء القول Mé-dire.

والجمل الفرعية. نشر الكتاب ورقة ورقة وكأنها مذكرات متفرقة أو محاضرات شفاهية. ويبدو أن فشته محاضر أكثر منه كاتباً. يعشق الأسماء المستعارة ليس فقط كآلية للتخفي بل لإعلان انفصال النص عن المؤلف، والفكر عن المفكر، والموضوع عن الذات، وهو فيلسوف الذاتية. لذلك جعل هيجل منطقه جمعاً بين المنطق الذاتى والمنطق الموضوعى.

موضوع "نظرية العلم" هو الواقع وأزماته، والتنظير المباشر للواقع، وفهم روح العصر. فقد أدى واقع ألمانيا، التجزئة ثم الاحتلال إلى جعل المفكرين يصوغون فلسفات فى الوحدة والاستقلال [1]. يظهر ارتباط "نظرية العلم" بروح العصر، فهى رد فعل على أخطائه مثل الفلسفة النقدية. والعصر هو عصر شيللر وجوته، العصر الرومانسى.

وقد أجمل فشته ذلك كله فى موضوع الحرية، الموضوع الرئيسى فى "نظرية العلم". وتعنى التحرر لأن الحرية ليست معطى تجريبياً يدرس بالحواس بل هى عملية مقاومة، أقرب إلى العقل العملى منها إلى العقل النظرى. لا تعنى "نظرية العلم" نظرية المعرفة بل نظرية الحرية. ولا تعنى نظرية الحرية الاختيار النظرى أو الإرادى بين الممكنات والترجيح العقلى أو بالبواعث بينها بل تعنى مقاومة الآخر. نظرية المعرفة هى فى الحقيقة نظرية قبلية فى المقاومة وتنظير بعدى لها.

وحياة فشته تعليم الحرية. لا تفرض الحرية من الخارج بل تنبثق من داخل النفس. ولا يمكن تعلمها من الكتب أو يثيرها التفكير بل تتولد فى مقابلة الواقع الانسانى، وتوحى بها الحياة الأخلاقية. لا توجد حرية دون مبادرة فردية ودود تفرد. نداء الحرية فينا يفترض نداء الحرية خارجاً عنا. وتسامى الفرد إلى مستوى كرامة الروح يقتضى أن يتمثل نموذج الروح أى حضور خلق عبقرى. إذ يخلق هذا التسامى فى الإنسان إنساناً. وهذه هى التربية ذاتها. فهل الحرية دليل فشته على وجود الله؟ [2].

إن إثبات الوجود الذى يتضمن الشعور يحتوى على نفسى لأنه ليس الموجود

---

(١) وهى نفس الظروف التى يمر بها العالم العربى بالإضافة إلى التخلف والتسلط والفقر والاعتماد على الغير والتغريب ولا مبالاة الناس وهى العناصر التى تأسس المشروع النهضوى العربى للقضاء عليها بفلسفة فى الحرية والتحرر والعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية المستقلة والهوية والرسالة الخالدة للأمة العربية، انظر هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

(2) XL, I, p.VII.

والمطلق. ولما كانت معرفتنا صورية فهى لا معرفة. ومع ذلك هذه النسبية وهذا النفى يحيل إلى المطلق وإلى الإثبات. لا توجد جواهر ثابتة عند فشته بل عمليات إيجاد ووجود تحرر وحرية. يمكن إذن الوصول إلى الوجود المطلق دون مفارقة. المطلق حال فى الروح الإنسانى يمكن الوصول إليه عن طريق النفس من خلال الصورة، صورة العقل الذى يظهر فينا. ولا يمكن الوصول إلى المطلق مرة واحدة، أو استنباطه من النسبى أو استقراؤه من الحسى. المطلق يوضع، ولا يمكن إثباته دون هذا الوضع.

لم تعد ثنائية النقد بين الحساسية والذهن داخل المعرفة بل بين المعرفة ذاتها الناشئة من التفكير وبين المبدأ المطلق. الثنائية وجهة نظر واقعية فى حين أن الواحدية تظل بالنسبة إلى الفلسفة وجهة نظر مثالية. لا يمكن الحصول على المطلق بالتفكير بل يظل فى وحدته الخالصة، فكرة وقاعدة للسلوك، وغاية قصوى للمعرفة، عقل نظرى وعقل عملى وملكة حكم. تقف فلسفة فشته ضد ادعاءات الفلسفات التى تريد رد الاعتبار للمطلق وللوجود المفارق فى الدجماطيقية وأمام جمهور عطش للواقعية.

٢-النقاش مع المعاصرين.

وبقدر ما ساهم الفلاسفة السابقون عليه مثل اسبينوزا وكانط فى صياغة "نظرية العلم" كذلك ساهم معارضوه ومحاوروه فى إعادة صياغته. "نظرية العلم" كتاب جدلى اختمر فى ذهن فشته بعد تأمل طويل ردا على اعتراضات جاكوبى وميمون ورينهولد وشولتز على كانط [1].

يبدو أن "نظرية العلم" هى تفسير كانط من خلال اسبينوزا ضد شولتز الشكى الكسندر فون يوخ الحتمى الوضعى، وبركلى الذاتى التمثلى، وتطويرا لرينهولد الكانطى التقليدى، وتجاوزا لتصوف جاكوبى، وعودا إلى صياغة مشروع الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، تجاوزا لثنائيتها بين ديكارت وبيكون، ليبنتز ولوك، كانط وهيوم، وجامعا لكل المحاولات المشابهة التى تشارك "نظرية العلم" فى القضية مثل إبرهارد وتفسيره كانط ابتداء من الشيء فى ذاته؛ وبيك الذى أتت اجتهاداته بعد "نظرية العلم" وعودا إلى أرسطو

(1) Jacobi, Maimon, Reinhold, Schulze.

أصل الفلسفة النقدية بعد أن ارتبط ديكارت وكانط بأفلاطون (١). ولا يذكر مـــالبرانش أو بسكال ربما لفكرهما الدينى الذى يتجاوز الفكر الفلسفى الخالص.

ويظل النص فى أماكن عديدة منه خالياً من الإعلام التى تحولت إلى مذاهب مثـــل المثالية النقدية دون ذكر كانط. "نظرية العلم" هى الفلسفة النقدية الصحيحة ضد تأويلاتـــها الخاطئة من القطعيين والشكاك معاً. هى أول محاولة للفلاسفة بعد كانط لتطويرهـــا كمـــا طور كانط الكوجيتو الديكارتى فى "الأنا أفكر" الذى يشرع للوجود. الفكـــر مبـــدأ تحديـــد الوجود. وضع كانط حرية الذات فى شرح العالم بدل علّية الموضوع. وقـــد اســـتخلصت المثالية الترنسندنتالية (ولا يسميها فشته الذاتية) فى الاستقلال الذاتى للأنـــا الخـــالص أو الذات المطلق المبدأ الضمنى فى كل النقد. لم يترك الشىء فى ذاته بـــل امتصـــه داخـــل الروح. "نظرية العلم" إذن نهاية طبيعية للنقد، وتطور طبيعى لوحدة فلسفة فشته(٢). ونشاط الأنا فى "نظرية العلم" أكبر رد فعل على سلبية "الأنا أفكر" فى الفلسفة النقدية.

وتظهر نفس الدلالات فى الإحالات إلى أسماء الأعلام فى الهوامش. يأتى كانط فـــى المقدمة باعتبار أن "نظرية العلم" قراءة جديدة عضوية للكتب النقدية الثلاثة، وضع العقـــل النظرى فى العملى من أجل تحقيق الغائية. ثم يبرز شلنج الذى أراد تحقيق نفـــس هـــدف "نظرية العلم" ولكن على مستوى الكون وعلى نحو صورى، وحدة الروح والطبيعة. ثـــم تبرز نفس الأسماء التى ساهمت فى تأسيس مشروع الفلسفة الحديثة ، ليبنتز وهيوم، ومـــن دافع عن كانط مثل ميمون ورينهولد، ومن حاول بعد فشته مثل بيك، وفوربرج الذى حكـم على أن مذهب فشته قد خرج على مذهب كانط، ومن شرح شلنج مثل رافائيل وتـــأصيلاً لذلك عند اليونان، الرواقية وديوجين، مع الإحالـــة إلـــى مقدمـــات نظريـــة العلـــم فـــى "أنيسيديموس" (٣). وتظهر أسماء الأعلام كدفعات فى فقرات التاريخ ثم تختفى فى البنيـــة

---

(١) طبقاً لتحليل المضمون (عدد الصفحات) فى "المبادئ" و"الوجيز" والمقدمتين ترد أســـماء الأعـــلام كالاتى: كانط (١٢٣)، اسبينوزا (١٥)، شولتز (١٢)، رينهولد (٨)، ميمـــون (٧)، ديكـــارت (٤)، بيك (٣)، ليبنتز، لوك (٢)، هيوم، بيكون، بركلى، الكسندر فون يوخ، ابرهارد، ارسطو (١).

(2) XL, I, pp. 2-3.

(٣) كانط (١٩)، شلنج (٩)، الرواقية (٤)، ليبنتز، هيوم، رينهولد، ديوجين، بيك، رافـــائيل، فوربـــرج (١). انسيديموس (٢).

وكما هو الحال عند هوسرل [1].

ولا يحال إلى ما لبرانش وبسكال اللذين شاركا فى تعقيل المسيحية ولا إلى منطق بور رويال وأرنو الذى حاول أيضا وضع منطق عقلانى جديد وهو مشروع "نظرية العلم"، ولا إلى نيوتن وجاليليو وكبرنيق نموذج العلم الحديث عند كانط، ولا إلى هوبز الذى شارك فى صياغة الفكر السياسى على نقيض روسو.

أ- أنكر اسبينوزا واقع الشعور التجريبى وثبات الشعور الخالص متجاوزا بذلك "نظرية العلم". صحيح أنه ميز بين الأنا التجريبى والأنا الخالص ولكنه جعل الأنا الخالص هو الله، وبالتالى أنكر الأنا الخالص كلية. يمكن العودة إلى اسبينوزا فقط فى حالة الرغبة فى تجاوز الأنا موجود. فقد جعل اسبينوزا الجوهر أساس وحدة الشعور مما يحميه من الوقوع فى الأنا التجريبى. يرفض فشته التمركز حول الله عند اسبينوزا. ويضعه فى الشعور كما وضعه هوسرل وهيجل فى الشعور. اسبينوزا هو هيجل، وهيجل هو اسبينوزا. عند اسبينوزا الذات موجود ليس لأنه موجود بل لأن الآخر أى الله موجود. أما الذات عند فشته فهو الله الذات عند اسبينوزا، ديكارتية تتضمن فكرة الكمال. عند اسبينوزا الله فى الذات، وعند فشته الذات هو الله.

خلط اسبينوزا بين المبدأ والحصول عليه. ومصدر الخطأ هو الاعتقاد بإمكانية استنباط الحاجة العملية من الأسس النظرية، الاعتقاد بتأسيس واقعة معطاة بالفعل من مثل مفترض لا يمكن الحصول عليه. فإذا كانت هناك دجماطيقية فالاسبينوزية هى نتاجها الطبيعي. يضرب فشته شك ميمون بيقين اسبينوزا ثم يضرب يقين اسبينوزا الصورى بالأنا الحى المطلق. فالأنا عند فشته تضع نفسها متناهية ولا متناهية فى نفس الوقت بمعنيين مختلفين وليس بمعنى واحد وإلا ضاعت وحدة الأنا، ووقعت فى الثنائية من جديد أو فى الاسبينوزية التى وضعت اللامتناهى خارجا عنا. الأنا هو ما هو عليه أى المصير الاسبينوزى [2]. الاسبينوزية المادية واقعية دجماطيقية تفترض أقصى درجة من الغياب المجرد للأنا.

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 23-24, 37-38, 222-224, 241-243, 276-292.

(٢) المصير Fatum .

مازال اسبينوزا، بالرغم من وحدانية المذهب لديه، ضحية الثنائية الديكارتية، فالجوهر، المبدأ الواحد، يتصف بالفكر والامتداد. وهى ثنائية ديكارت، الحركة والامتداد، لتفسير الطبيعة. لم يستطع اسبينوزا الوصول إلى مبدأ ثالث. وظل أسير الثنائية الديكارتية الكانطية. "نظرية العلم" هى الاسبينوزية النسقية داخل الشعور [1].

ب- وعلاقة فشته بكانط على ثلاثة مستويات: الأول استمرار الفلسفة النقدية فى "نظرية العلم". و"نظرية العلم" مثل الفلسفة النقدية ترى أن موضوعية المعرفة فى ذاتيتها. استمر فشته فى رد الاعتبار إلى الذهن كما فعل كانط ضد هيوم والفلسفة التجريبية. والتحديد المتبادل بين الأنا والآخر إنما هو شرح لمقولة الإضافة عند كانط. يبدأ كانط من مسلمة أن التعدد يُعطى الوحدة للشعور من أجل إدراكه، وهذا هو مبدأ "نظرية العلم" والذى استمر حتى ظاهريات هوسرل. تبدأ المقدمة الأولى بكانط معلنة انتساب "نظرية العلم" إليه.

"نظرية العلم" فلسفة ترنسندنتالية، وهو مضمون الفلسفة الكانطية. أراد كانط تأسيس نظرية العلم. وكل فليسوف لاحق رأى أن الفيلسوف السابق إنما كان بدايات مشروعه مما يدل على وحدة مشروع الفلسفة الغربية، حديثة ومعاصرة، من ديكارت حتى هوسرل، المثالية الترنسندنتالية بين الشد والجذب، بين الصورية والمادية، العقلية والحسية، المثالية والواقعية ... الخ. لقد قام فشته فى "نظرية العلم" بثورة على "الثورة الكوبرنيقية"، وتحويلها من الخارج إلى الداخل، من الطبيعة إلى النفس، ليس فقط تحولاً آلياً عن طريق تبادل المراكز والتصور واحد، المركز والمحيط. كما حول فشته الثابت إلى متحرك قبل أن يقوم هيجل بذلك فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق". لقد اخترع ديكارت "فن التفلسف"، وحول كانط الفلسفة إلى علم، ثم نقلها فشته من العلم إلى "نظرية العلم" وهيجل إلى "فلسفة العلم" وهوسرل إلى "علم العلم" [2].

والثانى تطوير "نظرية العلم" للفلسفة النقدية وتحول المثالية النقدية إلى واقعية عملية، من النظر إلى العمل، ومن الفكر إلى الوجود، ومن العقل إلى الفعل. فقد حول فشته الحدس الحسى عند كانط إلى حدس وجدانى. وأعطى كل الفلاسفة بعد كانط الأولوية للعقل

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 23-24, 36-38, 62, 129, 303.

(2) Ibid., P. 38, 223, 44, 278.

العملى على العقل النظرى. العقل العملى هو العقل المنتج المبدع الخلاق مما يعطى الطابع العملى لمثالية فشته. لا تعنى الأخلاق الصورية بل التقدم الخلقى تجاوزاً لثنائية كانط، ورد الاعتبار للطبيعة، واعتبارها جسد الحرية وآلاتها. ويميز فشته فى المقدمة الثانية بين الأنا الصورى والأنا الواقعى. لا يعنى ذلك أن فشته له فلسفتان بل يعنى التوحيد بين النظر والعمل، بين المعرفة والسلوك، بين العقل والنقل والنقل [١].

والثالث نقد فشته لكانط إذا لزم الأمر لدرجة أن كانط هو الذى يتابع فشته فى استنباط المقولات دون أن يجعلها مبادئ [٢]. لا توجد أحكام تحليلية خالصة كما أراد كانط. بهذه الأحكام لا يذهب كانط بعيداً ولا تقود إلى أى شئ. وقد جعلها الشراح أحكاماً لا نهائية دون برهان أو دليل، يتجه فشته أكثر إلى الأحكام التركيبية.كما يتصور كانط أن النتاج الاصلى للمقولات باعتباره صور عقلية يحتاج الىالخيال حتى يجعلها مطابقة للموضوعات. خطأ كانط اعتباره أن تطابق المقولات مع الأشياء من صنع الخيال وحده، متفقاً فى ذلك مع هيوم فى أن العليّة فى الداخل [٣].

إن المعرفة البسيطة للكتابات الفلسفية التى تلت الفلسفة النقدية اقنعت فشته بسهولة بأن مشروع هذا الإنسان العظيم الذى كان يهدف إلى جمع كل إنتاج المفكرين فى هذا العصر حول الفلسفة ومعها كل العلوم الأخرى قد فشل فشلاً ذريعاً. ولم يرَ أحد من تلاميذه الإشكال النقدى إلا فشته الذى أراد عرض الموضوع من جديد مستقلاً عن كانط. وهو خير من يخلفه. مذهبه ليس إلا مذهب كانط، يتضمن نفس مفهوم الواقع ولكن بمنهج مستقل عن عرض كانط. الاتفاق فى المذهب والخلاف فى المنهج. مازال كانط كتاباً مغلقاً فى حاجة إلى من يفتحه [٤]. وما يعرفه الشراح لا يتفق مع فكره فى حين أن فشته هو الشارح الوحيد له [٥]. بل إن مؤلفات فشته ليست شرحاً لكانط بل هى إعادة كتابة لهذه

---

(1) Ibid., P.82.

(٢) وذلك مثل شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه التى يظهر فيها أرسطو شارحا له، من النقل إلى الإبداع، مجـ١، النقل جـ٣ الشرح.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 23, 33, 35, 222.

(4) Ibid., p. 241-243, 250, 270277. Forberg فوربرج.

(٥) وهذا ما يقوله أيضاً ابن رشد على شراح أرسطو من المشائين والاشراقيين وأنه هو الوحيد "الشارح الأعظم"، اللقب الذى أعطاه له الشراح اللاتين.

الأعمال ذاتها. ويظل كانط خارج الموضوع. ليس المطلوب إثبات آراء كانط أو آراء مضادة له بل البداية من جديد بإعادة تأسيس الفلسفة النقدية فى "نظرية العلم".

الفلسفة النقدية ونظرية العلم مذهبان مثاليان ليسا بالمعنى الساذج على عكس الفلسفات الحديثة الدجماطيقية. لم يُقبل كانط إلا لأنه قطعى. أما "نظرية العلم" فيرفضها الفلاسفة القطعيون لأنها هى التى تعبر عن روح الفلسفة النقدية. إن انتشار فلسفة كانط بسرعة لا يدل على صحتها بقدر ما تدل على عقم العصر. وقد عرض بيك فى كتابه "وجهة النظر الوحيدة الممكنة فى الفلسفة النقدية" المثالية. وبالرغم من أوجه النقص فى هذا الكتاب إلا أنه هو الوحيد الذى استطاع تجاوز خلط العصر. وبين أن فلسفة كانط لا تبشر بقطعية بل بمثالية ترنسندنتالية. وعبر عن ذلك أيضاً من هم على دراية وثيقة بالفلسفة الكانطية، سواء كانوا أصدقاء أم أعداء لنظرية العلم. وهو ما يتفق كانط معهم عليه. فهل أرسل كانط خطاباً بشأن نظرية العلم إلى فوربرج مؤكداً له أن مذهب فشته مخالفاً تماماً لمذهبه مع أن فشته لم يستطع معرفة رأى كانط حتى الآن فى "نظرية العلم" مباشرة أو عن طريق غير مباشر. لا يريد فشته من هذا "العجوز المحترم" الذى اكتسب مكانة عالية أن يعكف على فكر غريب عليه ويبتعد كلية عن طريقه فقط من أجل إصدار حكم سيصدره التاريخ بدونه ولا شك. وفشته على يقين أنه ليس من عادة كانط أن يحكم على شئ لم يقرؤه. ومع ذلك يجب تصديق فوربرج حتى يثبت خلافه. ربما عبر كانط عن هذا الرأى والمهم هى التيقن من ذلك. لقد أعلن كانط أن مذهب فشته لا يمكن الدفاع عنه لأن "نظرية العلم" ليست أكثر أو أقل من المنطق الخالص الذى لا شأن لمبادئه بمادة المعرفة. أما محاولة الحصول على موضوع فعلى منها فهو عبث. لقد تحولت الفلسفة الترنسندنتالية إلى ميتافيزيقا، يقبل كانط ما يتفق منها مع "نقد العقل الخالص". ويعيب كانط على فشته أنه لم يتجاوز المدرسية لأن فشته لا يدرس موضوع الحكم بل الذات الحاكمة. وبالرغم من قراءة فشته "الروحية" وليست "الحرفية" لكانط إلا أن كانط أراد شراحه أن يفهموا النقد "حرفياً" لعدم الخروج عليه. واستعمل المثل الإيطالى الشائع "اللهم أنقذنا من أصدقائنا. أما أعداؤنا فنحن قادرون على التعامل معهم بأنفسنا". فإذا كان هناك أصدقاء يحاولون التعبير عن آراء كانط، هناك أصدقاء أدعياء مخادعون أشرار يتخفون وراء لغة براقة، يحيكون شباكهم من أجل القضاء عليه. تعنى "الفلسفة النقدية" حرفياً متطلبات العقل النظرية والعملية بحيث لا تهددها أية آراء أو إضافة أو أى بناء نظرى يشيده آخرون.

تقوم "الفلسفة النقدية" على مبادئ راسخة وباقية، لا غنى للإنسان عنها إذا ما أرادت تحقيق غاياتها فى القرون التالية.

وقد لاحظ شلنج أنه بالرغم من كل ما حدث لفشته، اتهامه بالإلحاد، ونفيه إلى برلين، وهى ليست بعيدة عن كونجزبرج لم يدعه كانط للقدوم إليه أو الكتابة له، ربما لنجوميته أو لعزلته. وبصرف النظر عن صدق ملاحظة شلنج ودخوله فى النوايا قد يكون الهدف منها توسيع الخلاف بين الأستاذ والتلميذ ليجد لنفسه مكاناً بينهما. ويروى أن كانط لم يقرأ إلا عنوان "نظرية العلم"، وأنه يعيش فى وهم أن العالم لم يتغير وأن الفلسفة النقدية حجر صلد، وأنها باقية إلى الأبد كأعمدة هرقل على مستوى الفكر. ربما خشى كانط عصر الأبناء والأحفاد، عصر الشراح الكانطيين خشية ماركس من الماركسيين. وربما لأنه فى هذه السن المتقدمة لم يكن قادراً على الحوار. فالنقد نهاية التاريخ قبل أن يعلن هيجل ذلك فى الجدل وفوكويا فى الرأسمالية.

أراد فشته أن يحتج على كانط رسمياً بعد أن أعلن كانط تبرأه منه. وكتب إلى شلنج خطاباً وأذن فى نشره. اقتبس فيه بعض عبارات من مراسلات كانط معه يمدحه فيها ويشكره على إرسال المقدمة الثانية لنظرية العلم. ويهنؤه بأنه استطاع تجاوز المدرسية وحسن العرض والنزول إلى الجمهور وهو ما لا يستطيع كانط أن يقوم به. وأثنى على تطبيقه فلسفته فى موضوعات أفيد من "نقد العقل الخالص". ربما كان كانط مجاملاً. ومع ذلك يعترف فشته بأن "نظرية العلم" ليس بها الحس المنطقى بل الحس الميتافيزيقى الترنسندنتالى. وبالتالى فالخلاف مع كانط لفظى. وما أسهل من اتهام كانط من الذين عملوا بالميتافيزيقا قبله بأنه تناول تفاهات. فسوء النية شائع بين الفلاسفة فى اتهاماتهم المتبادلة. وكان شلنج فى ذلك الوقت يعد نقداً لنظرية العلم (1).

ليس من العار ألا يفهم أحد كانط فهماً صحيحاً، بل من التواضع أن يعترف الإنسان بذلك. وفشته هو أول من استطاع أن يرى فى الفلسفة النقدية الثورة الكامنة للإنسانية جمعاء. ومع ذلك لا يدفع فشته تهمة عدم فهمه لكانط. ويظل السؤال قائماً: هل تحدث كانط عن "نظرية العلم" بعد أن قرأها بالفعل وفهمها فهماً صحيحاً أو أن ما قدموه له على

---

(1) XL, II, 1, pp. 121-127.

أنه "نظرية العلم" هي مجرد مذكرات مشوهة؟ وقد حكم كانط على فشته بأن "نظرية العلم" مخالفة لمذهبه وكما حكم هوسرل على هيدجر، بأنها دجماطيقية جديدة مثل أخلاق اسبينوزا [1].

ومصير كل فلسفة هو عدم فهمها بل وفهمها فهماً مضاداً. وهو ما حدث عند شراح كانط الذين أساءوا فهمه وتأويله في ثلاث قضايا: الحدس، والشيء في ذاته، والوجود. فمن الواضح لكل قارئ لكانط معارضته لكل حدس عقلي واثبات حدس حسي منذ "نقد العقل الخالص" حتى المؤلفات التالية له. وبعبارة كانط إذا كان كل حدس ينطلق على موجود يكون الحدس العقلي هو الشعور المباشر بموجود لا حسي. فالشعور بالشيء في ذاته في طريق العقل الخالص. والحدس في "نظرية العلم" الذي لا ينطبق على موجود بل على فعل لا يشير إليه كانط مع أنه يقول أننا على وعي بالأمر الجازم. لم يتعرض كانط لسؤال الوعي لأنه لا يتناول أساس كل الفلسفة. في "نقد العقل الخالص" لا يتعامل إلا مع المبدأ العملي أي دراسة الضمون، وليس تكوين الشعور ذاته. وهو ما حاولت "نظرية العلم" إكماله بتحويل الشعور من القوالب الفارغة إلى الشعور الحي كما هو الحال عند برجسون. يتناول كانط الحدس الحسي ثم يحول مقولات المادة الحسية وتنوعها إلى وحدات الشعور الأصلي في الفكر. ويعود فشته إلى ديكارت، العودة إلى "الأنا أفكر" لاكتشاف الذات المفكرة. الأنا هو الذي يعطي الوحدة الأصلية للشعور على الرغم من شراح كانط الثرثارين، وهو ما أكده هوسرل بعد ذلك بقرن. ينقد فشته الشراح الذين لا يعودون إلى الذات المفكرة، ويقصرون كانط على مجرد الإدراك الحسي دون الذهاب إلى ما وراء ذلك. كانط هو الذي حدد مفهوم "الأنا الخالص" الذي تقوم عليه "نظرية العلم"، "الأنا أفكر" باعتباره فعلاً تلقائياً. والعلاقة بين هذا "الأنا الخالص" وكل شعور آخر أن "الأنا الخالص" هو الوعي بالذات، شرط كل وعي آخر. إذن يجب استنباط كل شئ عند كانط من هذا "الأنا الخالص" في "نظرية العلم" يصبح الأخر هو "اللاأنا" من أجل تأكيد "الأنا". يقوم فشته شارحاً كانط بتحويل الحدس الحسي إلى حدس عقلي وجداني، من الخارج إلى الداخل، وهو ما سماه هوسرل قلب النظرة أو الاستبطان، وبالكشف عن "الأنا الخالص" وراء علّية المقولات عوداً إلى ديكارت، وبالكشف عن وعي الأخر من الوعي

(1) XL, I, P. 415-432.

الخالص كما هو الحال عند الوجوديين المعاصرين، سارتر ومارسل وميرلوبونتى [١].

أراد كانط أن يحمى نفسه من "الشيء فى ذاته" على طريقة الخاصة. أمــا "نظريــة العلم" فقد استبعدت "الشيء فى ذاته" بطريقة أخرى لأنه أكثر الأشياء فظاظـــة ونشــوزا بالنسبة للعقل. فى "نظرية العلم" كل موجود حسى. وهذا هو معنى الواقعية الكانطية. ولما كان كل وعى مشروطاً بالوعى بالذات فإن الوعى بالذات مشروط بشيء خـــارجى، هــو "الشيء فى ذاته" المستقل عن الأنا. وما قيمة هذا الوجود التجريبى والذات تجهل نشــاطها فى هذا الفكر وليست فيه حرة؟ ومن ثم فإن كانطية الشراح الكانطيين لا شأن لها بكـــانط لأن كانط لا يقول بهذه السخافات، إذ لا يمكن استنباط احساسات وانطباعات من "الشـــيء فى ذاته". ولا يمكن فهم الانطباعات الحسية من موضوع ترنسندنتالى يوجد خارج الأنـــا. أما شراح كانط فإنهم يقولون عكس ذلك. ولو كان الأمر كما يقولون لكـــان "نقــد العقــل الخالص" من صنع المصادفة وليس من إبداع العقل.

لقد اعتمد الشراح على بعض نصوص مبتسرة من كانط فوقعوا فى الدجماطيقيـــة، ولم يجدوا فى مذهب كانط إلا الشيء فى ذاته. وتتمثل قطعيتهم فى الرغبة فى معرفة هذه العاطفة الأصيلة ابتداء من العلية فى الوجود. فنشأ إشكال تأويل الفلســـفة النقديــة بيــن الواقعية التجريبية والمثالية الترنسندنتالية. إن العاطفة الأصيلة عند كانط هى حالة الشعور المستقل أى الذات المفكرة. ومفهوم الوجود عند كانط ليس مفـــهوماً أوليـــاً بــل مفـــهوما مستنبطاً. ومن ثم لا مكان لتأويل حسى أو دجماطيقى لكانط يعود به إلى هيوم وفولــــف، وقد نشأت الفلسفة النقدية كرد فعل عليهما. عند كانط كل التمثلات إنما ترجع إلى "الأنـــا أفكر" ونشاطه وليس إلى الحس أو العقل. كانط نفسه يرد على خصومه من شـــراحه [٢]. والنتيجة النهائية التى يخلص إليها فشته أنه أقرب شراح كانط إلى كـــانط، وأن "نظريــة العلم" هى التأويل الحقيقى للفلسفة النقدية وإظهار الكامن فيها، وأن تحول الفلسفة من كانط إلى فشته هو انتقال من الظاهر إلى الباطن، من التفسير عند الشـــراح الكـــانطيين إلـــى التأويل عند الفلاسفة بعد كانط.

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 278-279, 281-282, 286-290, 292, 198, 300-301, 308, 311.

(٢) وهو فهم ابن رشد فى الرد على شراح أرسطو المشائين الاشراقيين بنصــوص أرســطو نفســه. انظــر دراستنا: ابن رشد شارحاً أرسطو، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص٢١٩-٢٧٢.

جـ- مازالت "نظرية العلم" نشق طريقاً ثالثاً، مثل الفلسفة النقدية، بين شك هيوم وقطعية فولف مع ممثلين آخرين. فميمون مثل هيوم فيما يتعلق بمقولة العليّة، يسميها وهماً أو خداعاً للذهن الانسانى من صنع الخيال لوضع الموضوعات الخارجية فى سلسلة من العلل والمعلولات. يقوم شك ميمون على الشك فى حقنا لتطبيق مقولة الواقع. وهو حق لا يمكن استنباطه من مقولة أخرى. يفترض شك ميمون هذا الحق لأنه يعترف بالمنطق العام. والذات كذات مطلق حق. ابتداء من الذات يثبت الواقع، ولا يوجد واقع بدون ذات. ومن ثم يكون شك ميمون مزدوجاً فى العالم الخارجى وفى الذات فى آن واحد، الوجود ليس من الفكر بل الفكر من الوجود. ولا يحتاج التمركز على الذات إلى نظرية فى الصدق الإلهى حتى تتمكن من القيام بنشاطها المعرفى. رفض ميمون فى كتابه "محاولة فى الفلسفة الترنسندنتالية" "الشىء فى ذاته" الذى أصبح اللاأنا فى فلسفة فشته، ونظراً لصعوبة خروج "الشىء فى ذاته" من المعرفة. هو اختلافات الأشياء التى هى نفسها ظواهر. لذلك استبعده ميمون كلية من أجل وصف تيار الشعور. وتمثل المادية الحسية فى المعرفة كما هو الحال فى الظاهريات. كما رفض الثنائية الكانطية الشهيرة التى بقت متجاورة، آلية، مفككة، والتى هى استمرار للثنائية الديكارتية التى بدأت بها العصور الحديثة. فهى غير كافية بين الحس والعقل. كلاهما مذهبان مغلقان لا رابطة بينهما إلا على نحو آلى، الصورة والمضمون، الفراغ والملاء. فالشعور كما هو الحال عند فشته وهوسرل هو المبدأ الوحيد للمعرفة. إن تصور فشته لثنائية الأنا واللاأنا فى صراع أفقى بين الأمام والخلف أفضل من تصورهما فى تآلف وتناغم واتفاق رأسى بين الصورة والمضمون كما هو الحال عند كانط. الداخل هو خارج أيضاً أى الأنا المقلوب كما عبر عن ذلك فيورباخ فى الصراع بين الوجود الشرعى والوجود اللاشرعى، بين الأنا واغترابها فى الآخر، بين "الانثروبولوجيا" و"الثيولوجيا". الأول حقيقة والثانى وهم. أما فشته فيسميه ميمون الأعظم الذى قضى على "الشىء فى ذاته" خارج الشعور ورده إلى أحد عناصره مثل نقد هوسرل للأشياء فى المكان تمهيداً لنظرية العلم [1].

د- ومع ميمون الحسى الشكى مثل هيوم يأتى شولتز مدافعاً عن الشك. كتب "فحص النقد الكانطى للعقل الخالص" بناء على إخبار فشته له بفكرته عن تأسيس الفلسفة تأسيساً

(1) XL, I, pp. 226-238.

كلياً على الأنا الخالص قبل أن تظهر واضحة فى نفسه. فكتب شولتز عنه صفحة رائعة مدافعاً عن الحدس باعتباره تمثلاً يقوم به الشعور [١]. ويذكر الوعى بالذات، الوعى الخالص، الشعور الأصلى وليس شعور الفيلسوف الذى جعل هيجل الحقيقة تكتمل فيه. وطبقاً لشولتز وفشته وكانط لابد أن تتوافر ثلاثة أشياء للحصول على تمثل كامل: الحدس الحسى وهو الشيء المدرك حسياً، والحدس العقلى أو الوجدانى وهو ما يتحول به الشىء ويصبح تمثلاً، والتصور وهو ما يتحول به التمثل إلى تصور. ومع ذلك أعرب شولتز عن شكه فى مذهب فشته الجديد [٢]. ويرد شولتز على رينهولد بأن المبدأ الذى يتحدث عنه رينهولد ليس مبدأ شاملاً بل واقعة تجريبية داخلية. ولا يمكن لما هو تجريبى أن يكون شاملاً وضرورياً. ويرد فشته على شولتز بأن البناء ليس تجريبياً بل عقلياً [٣].

هـ- أما رينهولد فإنه كانطى أكثر من كانط، وملكى أكثر من الملك فى حين أن كانط لا يكتب بالحرف بل بالروح. فعنده "أنا أتمثل فأنا إذن موجود" وضعاً للكوجيتو الديكارتى فى قالب كانطى. وذهب أبعد من ديكارت لأنه أراد تأسيس العلم. ومع ذلك يتردد فى قبول "نظرية العلم" عند فشته لأنه على يقين من أن كانط لم يؤسس مثل هذا المذهب وإلا لترك فشته الفلسفة واشتغل بعلم إنسانى آخر. ربما كان لدى كانط فكرة عن هذا العلم، بالرغم من وجود تعارض جوهرى بين "نظرية العلم" ومذهب كانط للقارئ الواعى لكانط وفشته مثل رينهولد. فطبقاً لنقد العقل الخالص الأنا هو الأساس الذى يقوم على افتراض تطابق تمثلاتنا مع العالم الخارجى. والسؤال التاريخى هو: هل استطاع كانط أن يؤسس التجربة بالفعل فيما يتعلق بمضمونها التجريبى اعتماداً على شئ آخر سوى الأنا؟ يتحدث رينهولد عن مبدأ الوعى بالذات أى إثبات "الأنا أفكر" باعتباره شرط تأسيس التجربة. وهو شارح جيد لكانط ومتفق مع باقى شراح كانط مثل شولتز باستثناء بيك فى كتابه "وجهة النظر الوحيدة الممكنة". كان هم رينهولد الدفاع عن الدين ضد الفلسفة النقدية التى فى رأيه قد زعزعته وخلخلت مبادءه. وفى نفس الوقت قدم بديلاً ضعيفاً من حيث البنية الفلسفية اللاهوتية. كما زرعت الشك فى البراهين على وجود الله. لابد إذن من إعادة النظر فى الدين لا من الناحية القطعية أو الشكية بل من الناحية النقدية

(1) Fichte: Op.cit., pp. 222-223, 23-24.

(2) Ibid., pp. 279-280.

(3) XL, I, p. 254 -261.

لبيان حدود المعرفة وحدود العقل. حاول رينهولد الإجابة على ذلك كله فى "خطابات فـــى الفلسفة الكانطية". وهو غير مفهوم للذين فحصوه. نقده كبار الفلاسفة وفندوه فى مجلاتـــهم وكتبهم باعتباره منجياً من خرافات قديمة لفيلسوف شيخ مع أنه يحتوى فـــى رأى مؤلفـــه على جديد وحقيقى فى نقد كانط وتجاوزه.

حاول رينهولد أن يشرح المؤلفات النقدية من وجهة نظر المسيحية مبيناً اســتنتاجات كانط بالنسبة إلى وجود الله، ووحدة الأخلاق والدين. الدين هو الإطار المرجعـــى لشــرح كانط والحكم على فلسفته. لابد إذن من إكمال فلسفة كانط الذى اعترف هو نفسه بأن النقد تمهيد للميتافيزيقا، والميتافيزيقا هو الدين. كتــب رينــهولد "أســاس المعرفــة الفلســفية" و"مساهمات لتصحيح بعض سوء الفهم للفلاسفة". فالعناوين لتصحيح الأحكام كانت شــائعة فى عصر فشته مثل محاولته فى تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية.

نقد القطعيون الفلسفة النقدية باعتبارها شكاً جديداً. واعتبرها الشــكاك عــوداً إلـــى القطعية. واعجب بها القائلون بالقوى الخارجة على الطبيعة لاستبعادها الأسس التاريخيــة للدين وتأسيسه على النزعة الطبيعية. ورفضها الطبائعيون باعتبارها جـــهداً جديــد لـــرد الاعتبار للعقائد المترنحة. رأى فيها الماديون رفضاً مثالياً لواقعية المادة. وغضب منــــها الروحانيون للحدود الموضوعة على معرفة الواقع باسم التجربة. وتكلم التوفيقيون عنــــها باعتبارها فرقة جديدة، أقل تسامحاً من الفرق الأخرى ومن الفلسفة الشعبية، ساخرين مـــن هذه المدرسية الجديدة فى عصر التنوير [1].

لقد اعترض رينهولد على "نظرية العلم" بأن مبدأ الوعى الذى جعله فشـــته المبــدأ الأول للفلسفة لا يمكن أن يكون كذلك لأنه يتضمن صدق مبدأ التناقض. وهو نفسه خاضع لهذا القانون الصورى للفكر عند فشته فى أول "نظرية العلم" عن المنهج فى الفلسفة بعنوان "منطق الفلسفة الأولى". الفلسفة تنبع من المنطق والمنطق يؤسس الفلسفة [2].

أعلن رينهولد تأسيس جريدة للدفاع عن النقد بالتعاون مع جاكوبى وبارديلى أســتاذه

---

(1) XL, I, pp. 219-226.

(2) XL, I, P. 254-261.

ضد الخارجين عليها مثل فشته وشلنج[1]. كتب بارديلى "المنطق" ينقد فيه "نظرية العلـــم" لأنها مذهب لا يمكن الدفاع عنه طبقاً لملاحظة كانط فى رواية شلنج. "نظرية العلم" ليست إلا المنطق. وبالتالى فإن استخراج موضوع واقعى من هذا المنطق محاولة ميئوس منـــها. ومع ذلك يثبت بارديلى أنها ليست كذلك. فقد أراد فشته أن يستنبط من المنطق موضوعـــا واقعياً. فإن لم يستطع المنطق ذلك فلن يستطيعه غيره. المنطق مفتاح الوجود. وبدونـــه لا يكون هناك وجود ولا فكر بالرغم مما يقوله كانط من أن استنباط موضوع واقعـــى مـــن المنطق جهد عقيم. قانون الهوية عند بارديلى هو القانون الأساسى للفكر، ولكن فشته لـــم يستطع صياغته للتعبير عن فسلفته فى الأنا الفردى لم يرقى الأنا وحدة الفكر الخالص.هو موضوع وليس صورة، فردية حيوية. ويرد فشته على هذا الاتهام بأن بـــارديلى مـــازال ضحية الدجماطيقية. يعتمد على الدليل الانطولوجى فى استنباط موضـــوع واقعـــى مـــن المنطق.

واتهم فشته رينهولد بأنه لم يفهم "نظرية العلم" وأنه أراد أن يقرأ فيها فلسفته وفلســفة جاكوبى. والجميع دجماطيقى. لقد أعاد رينهولد بناء المثالية الترنســندنتالية ليــس كفكــر ميتافيزيقى خالص بل كفكر قائم على علم النفس، فكر الأنا على ذاته، الأنا فـــى الفــردى التأملى. والمعرفة هى رؤية الجزئى فى الكلى، ورؤية الكلى فى الفردى [2]. وهـــذا هـــو الحدس العقلى ليس من الذاتية أو الموضوعية بل الهوية [3].

و- وهناك شراح أخرون مثل ابرهارد يرون أن "الشىء فى ذاتـــه" هـــو الأســـاس الموضوعى لكل الظواهر التى تتوحد فيه. وهو ما رفضه معظم شراح كانط. فالشىء فـــى ذاته لدى رينهولد وشولتز هو الشىء الذى نفكر فيه أكثر من الظاهرة. رفضـــه رينـــهولد بكل شجاعة وحب للحقيقة. واتهم شراح كانط الذين يثبتونه بأنهم وقعوا فى الدجماطيقيـــة نقيض الفلسفة النقدية. يعود فشته إلى "الأنا أفكر" الديكارتى. فكـــل معارفنـــا تبـــدأ مـــن العواطف دون أن يكون لها بالضرورة موضوع. وهذا هو الخلاف الرئيسى بيـــن فشـــته وكانط. فشته أقرب إلى الذاتية وكانط أقرب إلى الموضوعية. ويتصور بيك ورينـــهولد أن

---

(1) Journal anticritique.

(٢) وهذا هو موقف ابن سينا أيضاً.

(3) XL, I, pp. 270-293.

"نظرية العلم" لا تنتهى إلى طريق مسدود لأن نسيان أن هذه العاطفة الأصلية بلا أساس ينتج عنها فلسفة ناقصة لا يمكنها أن تدرك الصفات الحسية [١].

ز - أما جاكوبى فقد خصص ملحقا لمحاورات هيوم بعنوان "المثالية الترنسندنتالية" فى كتابه "مثالية وواقعية وحوار" جمع فيها كل النصوص المهمة لكانط لشرح مبدأ العلية وهو السؤال الذى وجهه فشته لشراح كانط عن استعمال المقولات مثلا مبدأ العلية. يرفض جاكوبى وجود الأشياء فى ذاتها خارجا عنا. إذ يهمل شراح كانط القضية الرئيسية فى مذهبه الخاصة بقيمة المقولات، وينتهون إلى وجود "الشىء فى ذاته" خارج الأنا ببراهين تعتمد على الظواهر الخارجية. بل إن الشكاك يعتبرون أيضا صدق المعرفة فى تطابقها مع "الشىء فى ذاته" فيلتقى الشك مع الدجماطيقية فى مذهب واحد. والتحدى هو الكشف عن دور الأنا فى تأسيس المعرفة. الذهن هو الذى يضع الشىء. وكل برهان يعتمد على شئ لا يثبت شيئا، هذه هى خلاصة شرح جاكوبى لكانط وهو ما يتفق مع "نظرية العلم". وحتى يكون مذهب كانط متسقا مع نفسه لابد أن ينتهى المثالية المطلقة وهى نوع من العدمية. وحتى يخرج من تناقضاته بين الشك والقطعية، "الظاهر" و"الشىء فى ذاته" عليه التخلى عن "الشىء فى ذاته" مثل ضرورة تخلى شلنج عن "الهوية" و"الوحدة المطلقة"، ويكتفى باعتبار المذهب مثالية شاملة. تناقض كانط أنه ظن أن "الشىء فى ذاته" هو أساس موضوعية العالم الخارجى مع أنه موضوع إيمان وتسليم [٢].

ح- ولا يعتبر فشته طبقا للإشارة الصغيرة فى الهامش شارحا لكانط بل فيلسوفا مستقلا. وبالتالى يظل أقرب الشراح لكانط وتلميذه النجيب بعد أن استقل هيجل وشلنج

وشوبنهور عنه [٣]. ويحيل فشته إلى شلنج باعتبارها مؤرخا حصيفا للفلسفة. فمن يريد البحث عن عرض لماهية الفلسفة عند ليبنتيز ومقارنتها باسبينوزا يمكنه الرجوع إلى كتاب شلنج "أفكار من أجل فلسفة الطبيعة"، ولكن حضور شلنج فى "نظرية العلم" بطريق

---

(1) Beck بيك Eberhard ابرهارد Schultz شولتز
Fichte: Op.cit., p. 23, 283-287, 391-392.

(2) XL, I, pp. 216-217.

(٣) وقد اكتشف عبد الرحمن بدوى أهمية الفلاسفة بعد كانط فى مؤلفاته عن هيجل وشلنج وشوبنهور
Fichte: Op.cit., pp. 285, 309, 311.

غير مباشر عن طريق ردود فشته على نقد شلنج لها [١].

ويفصل فشته "نظرية العلم" فى القرن السابق له عند ديكارت وليبنتز ولوك أو فـــى قرنه عند بركلى والكساندر فون يوخ أو حتى عند القدماء ديوجين وأرسطو. فديكارت هو الذى وضع مبدأ "أنا أفكر فأنا موجود"، ليس قياساً بل واقعة مباشرة. وينقد فشته ديكـــارت بأن الكوجيتو مبدأ زائف لا حاجة لنا به إذ أننا نفكر بالضرورة أننـــا موجـــودون ولكـــن يصبح الإنسان كذلك إذا فكر. فالتفكير عملية وجودية وليس مبدأ نظرياً صورياً مجـوداً أو واقعة حسية مباشرة. ليس المهم هو الفكر بل الوجود. ليس الوجود من الفكر بل الفكر من الوجود. إنما كانط هو الذى حول مبدأ ديكارت إلى مقولات فوقع فى الصورية [٢].

كما يرفض الاتجاهات التوفيقية بين ليبنتز ولوك الذى عادة ما يتم لصالح الاتجـــاه الحسى التجريبى، أثر الشىء على الأنا أو الأثر الفيزيقى لتلاميذ لوك والموفقيـــن الجـــدد الذين يؤسسون فلسفة تنقصها الوحدة ابتداء من بعض الأجزاء المتنافرة [٣]. كما يرفـــض الاتجاهات التوفيقية التى تعتمد على إدخال الله أو الإيمان كعنصر وســـيط مثـــل بركلـــى والكساندر فون يوخ. إذ يرى بركلى أن الشىء الفعال يجب أن يكون بحيث تكون آثـــاره تمثلات بفضل الله. وهو مذهب دجماطيقى وليس مذهباً مثالياً. كما يعلن فون يوخ أن كـــل الأشياء محدودة بضرورة الطبيعة وأن تمثلاتنا تعتمد على صفات الأشـــياء، وأن إرادتنـــا تعتمد على تمثلاتنا مما يؤدى إلى أن إرادتنا تعتمد على ضـــرورة الطبيعـــة وأن إيماننـــا بحرية إرادتنا وهم كبير [٤].

وفى النهاية يعتمد فشته على حجة الفعل والبداهة والطبيعة مستشهداً بديوجين الـــذى أثبت الحركة بأن قام ومشى [٥]. كما يعتمد على حجة البداهة لإثبات صحة موقف أرسطو بصرف النظر عن شراحه. فأرسطو هو أقرب الفلاسفة اليونان إلى فشته وهيجل وشـــلنج فى الجمع بين الروح والطبيعة، الذاتية الموضوعية، العقل والحس بطريقة الحركة والجدل والفاعلية. فلا ينتظر أرسطو نصيحة الشراح ولا الشراح نصيحة أرسطو لكى يعرفوا هل

---

(1) Ibid., pp. 285-286, 288, 290, 305.
(2) Ibid., p. 23.
(3) Ibid., p.224.
(4) Ibid., p. 257.
(5) Ibid., pp. 94-95.

هم أحياء أو أموات. المثالية النقدية معروفة قبل الفلسفة كما أن الأستاذ جوردان الذى صوره موليير فى "البرجوازى النبيل" كان يتكلم النثر والشعر دون معرفته بقواعد النثر أو علم العروض (١).

ط- وبالرغم من عدم ذكر روسو وبستالونزى فى "نظرية العلم" إلا انهما الغائبان الحاضران. يمثلان اتجاهاً واحداً فى التربية، التربية الطبيعية، روسو فيلسوفاً، وبستالونزى مربياً. وقد زار الفيلسوف المربى للتعرف عليه فى سويسرا حيث نشأت الأفكار الأولى لنظرية العلم. وتقوم أفكار بستالونزى فى التربية على العودة إلى الطبيعة، والاعتماد على الحدس بدلاً من الاعتماد على المعلومات المدونة والشفاهية، والإدراك المباشر للأشياء الداخلية والخارجية، ووضع الأذهان الشابة مباشرة فى العلاقة مع الوقائع العيانية بدلاً من الفصل بينها وبين الذهن والتعامل مع مجردات فارغة من أى معنى باسم النظرية العلمية، وممارسة الحكم بدلاً من استدعاء الذاكرة، وتنمية الذهن كيفاً لا كماً مع التفرقة بين العلم والمعلومات. وإيقاظ التلقائية والتفكير الحر، والتعلم عن طريق التجربة الشخصية، والقدرة على التمييز بين الأشياء وبين العواطف، والقراءة فى كتاب العالم الكبير، ورؤية عمق الشعور (٢). ومن ثم يتحول المتعلم من السلبية إلى النشاط، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الأخذ إلى العطاء. وهو تصور التحول من "الأنا أفكر" عند كانط إلى الأنا المبدع الخلاق عند فشته. ولا يكفى تعليم الأسرة والمدرسة والكنيسة بل لابد من تأسس مدارس عامة جديدة، وتكوين معلمين جدد من أجل تطبيق المناهج الجديدة. وهو ما حاوله فشته أيضاً باقتراح إنشاء معهد للفلسفة النقدية للترويج للفلسفة الجديدة أى "نظرية العلم". وهو ما حاوله تولستوى فى روسيا بعد ذلك بقرن، وإذا كان بستالونزى يهدف إلى تربية الأفراد فإن فشته كان يريد تربية الشعوب.

لقد عاب الشراح على كانط غياب وحدة المذهب، ووجود مبادئ متعددة متعارضة مثل الثنائية بين الحساسية التى تعطى الذهن حدوسها فحسب وبين الفكر كنشاط صورى فارغ من أى مضمون، ثنائية الصورة والمادة فى المعرفة، بين الظاهر و"الشىء فى ذاته"،

---

(1) Ibid., p. 211.

(٢) وذلك تصديقا للاية الكريمة "وفى الأرض ايات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون" وايضا "سنريهم أياتنا فى الأفاق وفى نفسهم". وهو نفس تيار "إخوان الصفا" XL, I, pp. 207-266

بين النظر والعمل [1].

لم يكن فشته فى هذه الفترة قد كون "نظرية العلم" إلا فى بداياتها حول أفكار أربـــع رئيسية:

أ- فكرة الأنا، الذات باعتبارها مبدأ أقصى. وهو الشعور الفردى لأن الأنا موجـــود فى كل إثبات وجود، وضع الوجود ذاته، وبها يتم وضع كل شئ. ومع ذلك فهى ليســت الأنا الفردى بل هى ماهية الموجود الفردى وأساسه، الذات الخالص، الأنا المطلق، مــا لا يمكن أن يكون محمولاً، القوة. هو الله. وفكرة الله لدى فشته مثل أعلى، مبدأ فلسفته التــى تقوم على مطلب عملى يتحقق بقوة "حقق أناك، ماهيتك"، فى قمة المذهب وفى قاعدتــه. الأنا عند فشته مثل النبوة عند جاكوبى، يؤسس المثالية المتكاملة ومن ثم يمكـــن معرفــة لماذا يسمى هذا المذهب "الأنية التأملية" إلا بمعنى التوحيد بين الأنا والمطلق.

ب- فكرة تعدد المبادئ على مراتب، إيقاع ثلاثى لشرح نشأة الوعى. فالجدل مـــن وضع فشته قبل هيجل، من المقاومة عند فشته ومن المسيحية عند هيجل. هيجـــل الــذى اشتهر بالجدل ما هو إلا اجتماع كانط وفشته واسبينوزا. الموضوع المطلق من فعل الأنــا الخالص. إذا ما تخارج واعيا بذاته يتولد عنه نقيض الموضوع، اللاأنا. وإذا ما تم وضــع الأنا واللاأنا كفعلين بدائيين، جوهريين للروح، فإن مركب الموضوع يجمع بين الاثنيــن، ويتولد الوعى كعلاقة بين الذات والموضوع.

جـ- فكرة استنباط جدلى للمقولات خاصة الكيف والإثبات والنفى والتحدد، وصلــة الواقع بالنفى، والأنا باللاأنا، وتحويل الذات إلى كم. ومركب الموضوع خلق وإبداع وليس نتيجة جدل آلى كمى. مازال فشته كانطياً ولكن المشكلة هى كيف تتحول الكانطيــة مــن كانطية ثابتة آلية إلى كانطية متحركة عضوية.

د- فكرة الخيال الخلاق سبب الإنتاج اللاشعورى للأنا. فاللاأنا مـــن عمــل الأنــا ويوضع نشاطها. الأنا ليست فقط مبدعة للفكر بـــل هـــى أيضـــاً نشـــاط حـــر، حـــامل للحرية[2].

---

(1) XL, I, p. 216.

(2) XL, I, PP. 254-261.

٣- مبادئ نظرية العلم.

"أسس نظرية العلم" (١٧٩٤-١٧٩٧) هى الصياغة المثلى لنظرية العلم [١]. وبالرغم من عيوبها فهى أفضل الصياغات وأوضحها فى مصادرات مرقمة، وأطولها وأعمقها، ما قبلها تمهيدات، وما بعدها تلخيص لها [٢].

وبالرغم مما يقال عن عبقرية فشته الأدبية، فى عصر شيللر وجوته إلا أنه مازال فى عصر الرياضيات ونموذج الوضوح والمصادرات والأنساق الهندسية عند ليبنتز واسبينوزا انطلاقاً من ديكارت. لم يهتم فشته بالأسلوب كما اهتم به فى "النداءات إلى الأمة الألمانية" بل اهتم فقط بالمضمون الفلسفى. تتخلل الأسلوب جمل اعتراضية كثيرة، خلل فى التراكيب اللغوية، غلو فى استعمال المصطلحات الجديدة، تغير الصياغات بسرعة وعدم الالتزام بأى منها، لا تهدف إلى شئ، ولا تحمل أية دلالة أو قاعدة يلتزم بها. كل ذلك مجرد أدوات. لم يستطع فشته الوصول إلى صياغة أخيرة يقبلها عن رضى وطيب خاطر. كتبها ورقة ورقة وكأنها ملخص أو عرض شفاهى. وهى لم تكتمل بعد، ومازالت فى طريق الاكتمال.

يستعمل فشته الأسلوب الترقيم إلى درجة المغالاة. فلا توجد فقرة إلا ومرقمة. وتتدرج التقسيمات بطريقة عنقودية بالمتوالية الحسابية أو الأبجدية أو جمعاً بينهما. وبالرغم من مساعدة ذلك على فهم "التمفصلات" الرئيسية فى نظرية العلم إلا أن كثرتها توحى بأنها مازالت مفككة المكونات، متراصة الأجزاء، مفتعلة البناء. لذلك يحتاج فى آخر كل جزء سابق أو أول كل جزء قادم إلى التلخيص والتذكير وجمع الشتات. ومع ذلك هناك كثير من التكرار لنفس الصياغات وكأنه حدس يعبر عن نفسه على دفعات، طلق امرأة قبل الولادة.

والجمهور فى ذهنه، والقارئ فى وعيه. عليه أن يفكر بنفسه ويصل إلى ما يريد فشته قوله. وهو ما يعجز عنه القطعيون. ومع ذلك عجز الجمهور والخاصة على فهم "نظرية العلم"، ومن ثم لزمت ضرورة ايجاد صياغات متوسطة أو ايجاد صياغات تركيبية توضح الغامض. لذلك كتب فشته تحت عنوان الكتاب "مبادئ نظرية العلم" "ملخص

---

(١) أسس - مبادئ Grundlage.

(2) Fichte: Op.cit., pp.11-180.

للمستمعين"[١]. يشعر فشته بجدية "نظرية العلم"، وبالمنهج الجديد مثل جـــاليليو ديكـــارت وفيكو [٢]. فالقارئ جزء من النص والفهم [٣]. ويلاحظ استعمال فشته مصطلحات كـــانط المشروط وغير المشروط، المادة والصورة.

وتنقسم "المبادئ" إلى ثلاثة أجزاء غير متساوية. الأول بلا عنوان ويشمل ثلاث نقاط حول المبدأ غير المشروط على الاطلاق، والمبدأ الثانى المشروط من حيث المضمـــــون، والمبدأ الثالث المشروط من حيث الصورة [٤].

والثانى "تأسيس المعرفة النظرية" وهو ما يعادل "نقد العقل النظـــرى" عنـــد كـــانط ويتضمن نظرية واحدة تعم الجزء الثانى كله [٥]. أما الجزء الثـــالث "تأســيس المعرفـــة العلمية" فيتضمن السبع نظريات التالية [٦]. فى يوجد تناسق كمى بين الأجزاء الثلاثة [٧].

ويستعمل فشته تعبير "الفلسفة الأولى" إشارة إلـــى النصيـــن "المبـــادئ" و"الوجـــيز" استرجاعاً لديكارت الذى استعاد تعبير أرسطو. يبحث فشته بأمانة وشـــرف عـــن فلســـفة أصيلة تعادل الفلسفة النقدية وتتجاوزها، تعتمد على استنباط العقل. فهو تفكـــير مبدئـــى. المبدأ الأول يقوم على الهوية، والثانى على الاختلاف أو التعارض، والثالث يجمـــع بيـــن الصورة والمادة [٨].

ويبنى فشته نظرية العلم بديهية بديهية، يقيناً يقيناً. ظاهره استنباط من أعلـــى إلـــى أدنى، وباطنه بناء من أسفل إلى أعلى، من نقطة البداية إلى نقطة النهاية، من المقدمة إلى النتيجة أو من الشارط إلى المشروط.

---

(١) عنوان المقدمة الثانية: نظرية العلم مهداه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفى من قبل. ويوضـــح أن الجمهور لا يهود ولا أصدقاء اليهود ولا الأرستقراطيين ولا الديمقراطيين ولا الكانطيين القدماء ولا الكانطيين المحدثين. Ibid., p.311

(2) Ibid., p. 8-9.

(3) Fichte: Op.cit., p.11.

(4) Ibid., pp. 17-38. الثالث أكبرها (١١،٥) ثم الأول (٧،٥) ثم الثانى (٣).

(5) Ibid., pp. 39-121.

(6) Ibid., pp. 123-180.

(٧) أكبرها الثانى (٨٣)، ثم الثالث (٥٨)، ثم الأول (٢٢).

(٨) قمنا بـــهذا التقسيم الثلاثى من قبل، صورة الشعور، مضمون الشعور، موضوعيـــة الشـــعور فـــى رسالتنا "مناهج التفسير" القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

أ-**المبادئ الثلاثة**. والحقيقة أنه لا توجد ثلاثة مبادئ بل هو مبدأ واحد وضعه ديكارت فى بداية العصور الحديثة "الأنا أفكر" اثبته كانط وأبدعه فشته، وأعطاه كل تجلياته بعد أن صحح مساره من ثنائية ديكارت وصورية كانط. وهو مبدأ غير مشروط على الإطلاق، ولا يمكن تحديده أو البرهنة عليه لأنه حدس ذاتى قبل أن يتحول إلى فكر وتجريد. ويتم استنباط الحقائق اليقينية منه. وهو ليس فقط قضية بل أنه فعل من أفعال الشعور. يجمع بين الوجود والمعرفة، مع أولوية الوجود على المعرفة. "أنا موجود" قبل "أنا أفكر". والفكر حر، وهو ما جعل فشته من رواد الفلسفة الوجودية. هو اليقين الأول عند ديكارت "أنا أفكر"، الواقعة اليقينية الأولى، اليقين الصورى السابق على اليقين المادى. والهوية هى اليقين الأول عند ليبنتز:

١- والصيغة الرياضية لهذا المبدأ الأول هو مبدأ الهوية أ = أ ضد الاغتراب، اغتراب الأنا فى اللاأنا والازدواجية والانقسام، تجاور الأنا واللاأنا. الأنا تضع نفسها على نحو مطلق، والاطلاقية تتضمن الاستبعاد لأنها كل شئ. اللاأنا كل ما سوى الأنا. الأنا بعد الأنا، وضع مبدأ مطلق غير مشروط، لا فرق بين الرياضة والميتافيزيقا والوجود. أ = أ صيغة رياضية، تقوم على مبدأ الهوية. وهى فعل من أفعال الذات. الأنا للأنا وليس لغيرها، الأنا ضرورة للأنا وليس لغيرها، وفى نفس الوقت هو يقين صورى خالص قبل أن يتحول إلى يقين مادى. يعتمد على البداهة الحسية والوجدانية والعقلية. الصورى يوجب المادى، والضرورة توجب الحدوث، كما أن الله يوجد العالم.

الأنا هو الأنا، والذات هى الذات، إثبات وجود عن طريق الهوية. وهى قضية مطلقة غير مشروطة ضد الاغتراب. "الأنا هو الأنا" أقوى من "يوجد أنا" لأن الهوية الأولى مطلقة غير مشروطة، صورية لا مادية. الكوجيتو إذن ليس مجرد إثبات قضية عقلية بديهية أو استدلالية بل هى معاناة وجهد كما هو الحال عند كيركجارد وباقى الوجوديين. الكوجيتو فعل وحركة ونشاط، وضع ذاتى. يثبت الوجود بالحركة والنشاط وليس بالفكر كرد فعل على ديكارت وكانط. لا يجب إذن الخلط بين الذات على مستوى النظر والذات على مستوى العمل، بين الذات كواقع معطى والذات كإمكانية أو مشروع. الذات نشطة وفعالة وخلاقة تضع غيرها، العالم جزء منها وليست هى جزء من العالم.

وهو معنى عبارة السيد المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك" [١].

الوجود لا يستنبط من الماهية كما هو الحال عند ديكارت ولا يستدعى الماهية كما هو الحال عند كانط. الماهية تضع نفسها كوجود بفعلها الذاتى [٢] "أنا لا أوجد إلا لذاتى"، "أنا موجود ضرورى لذاتى"، "أنا موجود لأنى موجود" فالوجود علة الوجود. أنا موجود على الاطلاق لأنى موجود، وأنا على الاطلاق وجودى، وكلاهما ذات. الذات تضع بالأصالة وجودها. صورة الاستدلال الضرورى للوجود الذى يضع ذاته. أنا أتمثل فأنا إذن موجود[٣]. فإذا قال ديكارت "أنا أتمثل فأنا إذن موجود" يقول فشته "أنا موضوع التمثل فأنا إذن موجود" كما هو الحال عند هوسرل، الأنا ذات وموضوع فى نفس الوقت [٤]. وهو ما أكده اسبينوزا أيضاً على مستوى الميتافيزيقا وليس على مستوى الوعى الخالص. يركز اسبينوزا على الذات الخالص بينما يطورها فشته إلى الذات والصفات، وكأن فشته يدرك أنه لا فرق بين قضية الذات الإنسانية والذات الإلهية. هى قضية واحدة يرفض فيورباخ اغتراب أحدهما فى الآخر.

هنا تبدو الهوية ليست فى أ=أ بل فى الطرد والتشريد للاجئين والفقر والضنك والحرمان، والكدح فى سبيل لقمة العيش، والتشبث بالصخر والأرض والوطن، والغضب المكبوت بالنفس إحساساً بالعجز، وبالحق الضائع. الهوية هو وجود البدن ولون الشعر والعينين فى عالم عنصرى. الهوية هى الزى المميز والتمسك بالأشكال حفاظاً على المضمون. الهوية هى الضياع والتهميش والنسيان، والذاكرة التاريخية التى تحضر وتصرح، تثور وتغضب ضد المغتصب المحتل المستوطن. الكوجيتو الديكارتى كوجيتو سياسى. فمبدأ الهوية هو كوجيتو عملى.

ونظراً لهذا الطابع الجدلى لنظرية العلم بين الأنا واللاأنا، بين الذات والموضوع، بين الوعى والعالم كان من السهل نقلها إلى المستوى السياسى كفلسفة فى المقاومة "الأنا

---

(١) هذا مثل شعر محمد اقبال:

أرى الكافر حيرانا ∴ له الآفاق تيه

وأدى المؤمن كونا ∴ تاهت الآفاق فيه

(2) Fichte: Op.cit., pp. 22.

(٣) أشهر قصائد المقاومة الفلسطينية، بطاقة هوية لمحمود درويش أوراق الزيتون ص٩-١٦.

(٤) الأنا المفكر Cogito ، الأنا موضوع التفكير Cogitatum.

تضع نفسها حين تقاوم" قبل مين دى بيران فى تجربة الجهد والمقاومة على المستوى النفسى.

ويمكن تطوير الكوجيتو فى كل عصر وفى كل حضارة. فلما كان القرن السابع عشر عصر الفكر أخذ صيغة "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ولما كان القرن الثامن عشر عصر الثورة كانت الصياغة "أنا أقاوم فأنا إذن موجود" (١).

والمبدأ الثانى المشروط بالمضمون. فإذا كانت صياغة المبدأ المطلق قانون الهوية فإن صياغة المبدأ المشروط بالمضمون هو قانون الاختلاف، أ ليست ب. الأول قانون الهوية، والثانى قانون الاختلاف. الأول إيجاب، والثانى سلب. الأول تنزيه، والثانى نفى التشبيه كما هو الحال فى اللاهوت.

فإذا ما شعرت الأنا بالتعارض مع اللاأنا يزداد وجوده اثباتاً. الاثبات ضد النفى، ونفى النفى يعود إلى الاثبات قبل أن يصوغ هيجل ذلك فى الجدل فى "علم المنطق" الأنا يضع نفسه مرتين. الأولى بمنطق الهوية أ = أ ، والثانية بمنطق الاختلاف أ ≠ ب. يضع الأنا نفسه أولاً كإمكانية ثم يتحقق حين يقاوم الغيرية كوجود. يضع نفسه أولاً كصورة بفعل الذات ثم يتحقق كوجود بفعل المقاومة إلى مضمون.

وبلغة نظرية العلم أن نفى الوجود لا يساوى الوجود لأن النفى يضاد الاثبات، والاثبات نفى النفى. وإمكانية المعارضة تعنى هوية الشعور، الهوية عندما تتخلق وتبدع فى نفى الاختلاف. والذات هى التى تضع الموجود المعارض باعتباره حداً لها. كل أنا لها أنا معارض أى لا أنا. وهى ليست معارضة صورية منطقية بل هى النفى والسلب مثل الولادة عندما يخرج اللاأنا من الأنا وهو ذاته (٢).

والمبدأ الثالث المشروط بالصورة هو الجمع بين الإثبات والنفى، بين الهوية

---

(١) وهو نفس الظرف الذى توجد فى الأمة العربية الآن لذلك كثرت أشعار المقاومة، وأغانى الأرض، والفرق الوطنية. وذلك مثل شعر المقاومة الفلسطينية. مثلا يقول محمود درويش

ياكفر قاسم! لن تنام ... وفيك مقبرة وليل
ووصية الدم لا تسأم
ووصية الدم تستغيث بأن تقاوم
أن تقاوم

ديوان أخر الليل، دار العودة بيروت ص٦٦.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 24-27.

والاختلاف فى لحظة ثالثة طبقا لقانون الجدل، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلـــى مركب الموضوع قبل أن ينسب إلى هيجل، من الإثبات إلى النفى إلى نفى النفى [١]. وهو ما سماه فشته مثل كانط الكبر السلبى [٢]. وبلغة "نظرية العلم" نفى الأنا من اللاأنا. والأنـــا واللاأنا من فعل الأنا الأصيل. فالعالم فى داخلى. الأنا واللاأنا هما الوجود واللاوجود. ولا يمكن قسمتهما إنما تحديدهما من أجل الطرد. "نظرية العلم" هى اللحظة الثالثة فى الجـدل. هنا يبدو فهم فشته متجاوزاً المنهج الاستنباطى إلى المنهج الجدلى الذى يحلل التناقضـــات أو المنهج التركيبى الذى يجمع بينها. يعطى فشته الأولوية للتركيب على التحليل رداً على سؤال كانط الشهير "كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية الممكنة؟". ويجيب فشته بمعارضة الأنا للأنا. فالإجابة ليست نظرية بل عملية. موضوع "نظرية العلم" إذن ليس المعرفة بـــل الحرية، ليس الفكر بل الممارسة. أفعال الشعور التركيبية وأفعال الفكر تحليلية. وكل ذلـك واقع فى الشعور.

ب- جدل الأنا واللاأنا. إن جوهر الفلسفة النقدية هو وضع أنا مطلق غير مشـــروط بشئ آخر أعلى أو أدنى منها. الفلسفة النقدية من داخل الذات فى حين أن القطعية والشــك من خارجها. فالطرفان يلتقيان. ولو تطورت الفلسفة النقدية لأصبحت "نظرية العلم". وقــد وقع كانط فى القطعية لإيمانه بالشئ فى ذاته مع أنه عارض فى البداية قطعيـــة فولـــف. الدجماطيقية مفارقة لأنها تتجاوز الذات. والنقدية حالة لأنها تضع كل شئ فى الذات. فشته هنا هو الذى يتجاوز إذن الثنائية الديكارتية الكانطية إلى وحدانية اسبينوزا. فشته إذن هـــو جماع ديكارت واسبينوزا.

ويبدأ فشته بالتعارض بين الأنا واللاأنا، وشرعية وجود اللاأنا فى الأنا وبها، محو لا الشيء الخارجى إلى الشعور. فاللاأنا موجود داخل الأنا، الموضوع داخل الذات كما هـــو الحال عند هوسرل. وتحتاج هذه العملية إلى تركيب ثلاثى:

١- تركيب متبادل تجعل اللاأنا لا معقولاً ومتناقضاً طالما أنه موضوع خارج الأنـــا وطرف له، نفى كمى لواقعه. ؛ تصغير جزئى لبعض عناصره يؤدى إلى وضع الواقـــع أو عكسه.

---

(1) Ibid., pp.27-38.

(2) Grandeur negative.

٢- تركيب علّى يجعل واقعة اللاأنا لا كيفاً، ينتمى إلى اللاأنا بل كيفا منقولاً إلى اللاأنا بالأنا. الاعتراف باللاأنا مستقلاً عن الأنا هو اعتراف بواقع الأنا وبالتالى بحدود الأنا، والعودة إلى الثنائية القديمة أى التنكر لمبدأ الاستقلال الذاتى للذات. يهدف التركيب العلى إلى جعل واقع اللاأنا نتيجة لحدود الأنا أى إدراك العلة فى إحدى نتائجها، علة ليست لها واقع إلا من حيث معلولها. ولا يمكن شرح اللاأنا إلا بما يدور فى الأنا.

٣- تركيب الجوهرية تجعل من سلبية الأنا ليس معلول اللاأنا باعتباره علة بل مجرد درجة من نشاط الأنا. الأنا جوهر، ماهيته لا نهائية. تحققه المباشر متناقض. ومن أجل أن يحقق لا نهائيته وصفاته يتطلب سلسلة من تحديدات الفكر. سلبية الأنا لا تُعزى إلى سبب خارجى للأنا بل إن سبب وجوده من طبيعة الأنا طالما أنه ينعكس على الأنا الذى يتصف بالتحقق التدريجى لماهيته اللانهائية. واقعة اللاأنا تتلاشى وتتقلص بحيث تصبح درجة للأنا، والنفى يصبح درجة للإثبات كما أن الظلام درجة للنور. لا يوجد تمييز كيفى بين الأنا واللاأنا بل فقط تمييز كمى. ليس للأنا وجود واقعى فى ذاته، وليس له إلا وجود متوهم من صنع الخيال [1]. والخيال ملكة مزدوجة لانتاج لا نهائى يغوص فى اللاشعور واللاتحدد وفى نفس الوقت تقدم حدوداً لنفسها، وتحدد فى صورها الذهنية، ملكة محدودة نهائية ولكنها خالقة مبدعة.

جـ- **تأسيس المعرفة النظرية**. ويؤسس فشته فى القسمين الثانى والثالث المعرفة النظرية على ثمان نظريات:

النظرية الأولى. يؤسس فشته المعرفة النظرية فى القسم الثانى على نظرية واحدة ملخصاً المبادئ المنطقية الثلاثة السابقة: مبدأ الهوية الذى عليه يقوم المبدآن الآخران، ومبدأ التعارض، ومبدأ السبب [2]. وهما أساس الحكم التركيبى قبل أن يتحدث شوبهنور عن "مبدأ العلة الكافية". أفعال الشعور تركب والفكر يحلل. أفعال الأنا تركيبية والفكر الذى يقيمه تحليلى. ويتضح ذلك من خمسة أحكام:

١- تحديد القضية التركيبية موضع التحليل. يُوضع الأنا واللاأنا معاً فى الأنا

---

(1) XL, I, p. 389-390.

(٢) السبب Grund ، الإيجابية Activité ، الكم Quantum Antinomie نقائض Antinomie بالمعنى الكانطى وتضاد بمعنى فشته. Fichte; Op.cit., p. 39-54

بواسطة الأنا. كل منهما يحدد الآخر بحيث تلغى كيفية كل منهما كيفية الآخر فى لحظتين. الأولى الأنا يضع اللاأنا وتحددها، والثانية الأنا يضع نفسه ويحدد اللاأنا.

٢- التركيب العام والشامل للتضاد فى هذه القضية هو أن الأنا يضع اللاأنا باعتباره حد الأنا. اللاأنا الايجابى يحدد الأنا السلبى. وتبدو القضية فى ظاهرها نظرية وهى فــــى الحقيقة قضية عملية وليست نظرية، جهد الأنا لإثبات الأنا إلى حد مقابلة اللاأنا. ومن ثــم يُحدد الأنا ذاته بفعله ونشاطه الخاص.

٣- التركيب عن طريق التحديد المتبادل للتضاد فى القضية الأولى اللاأنا للأنا وفى نفس الوقت واقعه. يحتوى اللاأنا على واقع فى ذاته. وهنا يتــم الجمــع بيــن الصــورة والنشاط. والنشاط هو الواقعة الإيجابية المطلقة. وفى نفس الوقت اللاأنا ليس له أى واقــع بالنسبة للأنا إلا بقدر تأثر الأنا به.

٤- التركيب عن طريق التحديد المتبادل للتضاد فى القضية الثانية. النشاط واقعــة مطلقة، والسلبية سلب مطلق. السلبية كم الإيجابية. فالسلب إيجاب كما أن الإيجاب ســلب. السلب درجة من درجات الإيجاب، والسلبية إحدى درجات النشاط. فالوجود أساس العــدم وليس العدم أساس الوجود كما هو الحال عند هيدجر وسارتر من المعاصرين. "أنا أفكــر" تعبير عن نشاط. الذات تضع نفسها مفكرة وبالتالى فاعلة وهو تعبير عن نفى، عن حــد، وعن سلب. فالفكر تحديد خاص للوجود. الأنا هى الذات الفاعلة على الإطلاق. والــذات يمكن أن تحدد سلبيتها بفاعليتها، وبالتالى فهى سلب وإيجاب فى نفس الوقت. ولا توجــد أعراض فى الذات. بل هى جوهر خالص، تغير شامل وكلى. وتغير العرض نــاتج مــن تغير الجوهر [1].

٥- التأليف التركيبى بين التضاد فى وجهى التحديد المتبادل. الأنــا تضــع نفســها بتحديد اللاأنا. وتضع نفسها كوجود عاقل. وفى فعل العلاقة مع السلب، الفاعلية المســتقلة محدودة. والعكس صحيح، الفاعلية المستقلة تحدد فعل العلاقة مع السلب. وهنا تبرز ثلاث قضايا:

أ- عن طريق فعل العلاقة مع السلبية تتحدد الفاعلية المستقلة.

---

(١) الأنا Le Moi، الذات Le Sujet.

ب- عن طريق الفاعلية المستقلة، تتحدد فعل العلاقة مع السلبية.

جـ- تتحدد هاتين القضيتين على التبادل، ويمكن الانتقال من أحدهما إلى الأخرى.

فى القضية الأولى الأنا مثل الواقعة المادية عند اسبينوزا، الجوهر. وهذا هو المعنى الحقيقى للمثالية الألمانية. "نظرية العلم" هى قراءة جديدة للفلسفة النقدية ونقلاً لها من المعرفة إلى الوجود، ومن العقل إلى الحرية، ومن النظرى إلى العملى. وفى القضية الثانية إن لم يتم ذلك يكون الاغتراب. فالاغتراب عند فشته قبل هيجل وماركس وماركوز والوجوديين المعاصرين. وقد نقل فيورباخ كل ذلك على الله فى علاقة الأنا باللاأنا.

وفى القضية الثالثة العلّية هى الذات، لا فرق بين العلة المثالية والعلة الواقعية. ليست العلّية مقولة ذهنية كما هو الحال عند كانط بل حركة داخلية فى الذات. الذات هو الموضوع، والموضوع هى الذات. لا ذات بلا موضوع، ولا موضوع بلا ذات، قبل هوسرل والظاهريات. حدود الذات وجودها، ووجودها حدودها. وجودها تعينها، وتعينها وجودها [١].

النظرية الثانية. وتكرر بعض مصادرات النظرية الأولى مثل الأنا واللاأنا يتحددان على التبادل، الأنا يضع نفسه محددة باللاأنا، يضع الأنا نفسه محدداً اللاأنا، الأنا فعال على الإطلاق ولا يوجد شئ إلا فعاليته. الأنا علية اللاأنا وفى نفس الوقت الأنا ليست علّة اللاأنا. اللانهائى عند اسبينوزا خارج الأنا نظراً لوقوعه فى القطعية. لذلك قال عنه برجسون: كل إنسان له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة اسبينوزا. الأنا المطلق متماهى مع نفسه. لا يمكن وضع الفاعلية إلا إذا انقطعت ولا يمكن وضع الانقطاع إلا إذا كانت هناك فاعلية طبقاً لجدل السلب والإيجاب. فى هذا التحول من العقل النظرى إلى العقل العملى، توضع كل مقولات كانط فى العقل العملى فى نظرية العلم مثل الاستقلال الذاتى للإرادة. الذات ليست مقولة أو وجود بل مطلب واقتضاء [٢].

فى الرواقية أخذت الفكرة اللانهائية الأنا على أنها الأنا الواقعى دون تمييز بين الوجود المطلق والوجود الواقعى. لذلك كان الحكيم الرواقى أوتوقراطيا بلا حدود. تُعزى إليه جميع الصفات التى تعزى إلى الأنا الخالص أو الله. وطبقاً للأخلاق الرواقية لا يجب

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 68-108.

(٢) مقولة Concept، وجود Existence Ibid., P. 123-149

أن نصبح مشابهين لله لأننا "الهيون". فى حين تميز "نظرية العلم" بين الوجـــود المطلــق والوجود الواقعى، وتضع الوجود المطلق كأساس. ويمكن تفنيد الرواقية بأنها عاجزة عــن تفسير الشعور. لذلك لا تؤدى "نظرية العلم" إلى الإلحاد كما تؤدى إليه الرواقية بل تتكـون بطريقة متسقة إذا ما حاول الروح المتناهى.

"نظرية العلم" إذن نظرية واقعية تستنبط من قوى الأنا المحـــددة تحديـــدات أخـــرى ممكنة للأنا. ومع ذلك "نظرية العلم" ليست متعالية بل محايثة. وكل مذهب يخالفـــها يعـــد نوعا من القطعية الواقعية المفارقة. "نظرية العلم" وسط بين مذهبين، هى نوع من المثاليـــة الواقعية أو الواقعية المثالية. ودون فهم لفلسفة كانط يمكن اتهام "نظرية العلم" بأنها فلســـفة متعالية. "نظرية العلم" عمل الخيال الخلاق. ولا يمكن التعبير عن "نظرية العلم" بـــالحرف بل بالروح.

وضع شئ مطلق خارج عن ذاته، مثل "الشىء فى ذاته"، والاعتراف مع ذلك بـــأن هذا الموجود موجود لغيره، أى شئ ضرورى فى ذاته، فهذه هى الدائرة التى يمكن للذهن أن يسير فيها إلى ما لا نهاية، ويستحيل أن يتحرر منها. وأى مذهب يدخل هـــذه الدائـــرة يقع لا محالة فى المثالية القطعية. وأى مذهب يخرج عن هذه الدائرة تكون أيضا واقعيـــة قطعية. الحل الوحيد هو التوحيد بين الاثنين، طبقا لجدل الداخل والخارج.

النظرية الثالثة. فى جهد الأنا يوضع فى نفس الوقت جهد مضاد للأنا من أجل إقامة التوازن بين الاثنين. وهى ثنائية جدلية نجد حلا لها فى لحظة ثالثة من الجدل كمـــا هـــو الحال عند هيجل فى الأنا المطلق. ليست نظرية العلم مفارقة وهو نفس التنبيه الذى أورده كانط فى المقدمة الثانية لنقد العقل الخالص بل حالة محايثة فى الشعور. ويلخـــص فشـــته منطق الجهد فى عدة قضايا:

١- فكرة الجهد هى فكرة علة، ليست علة فى نشاط دائرى.

٢- الجهد من حيث هو جهد هو كم محدد باعتباره نشاطا.

٢- ما هو جهد ليس محدودا بالأنا بل بالمعارضة من الخارج.

٣- هذه القوة المعارضة هى أيضا جهد.

٤- ليس للطرفين المتعارضين أية علية حتى يقع التوازن بين الأنا واللاأنـــا مثـــل

توازن ألمانيا بين الشرق والغرب [1].

النظرية الرابعة. يجب وضع الأنا، والجهد المضاد للأنا وتوازنهما بحيث:

١- وضع جهد الأنا من حيث هو كذلك.

٢- لا يمكن وضع جهد الأنا دون وضع جهد مضاد للاأنا.

٣ـ- يجب وضع التوازن بينهما [2].

وهنا يستعمل فشته ألفاظ الشعور والميل والجهد والعاطفة والذاتية، ألفاظ هيجل في "علم المنطق" باعتباره منطق وجود [3].

النظرية الخامسة. العاطفة ذاتها يجب وضعها وتحديدها، وهى مقولة الرومانسية يحاول فشته إخضاعها للعقل أو للواجب بلغة ما ينبغى أن يكون. ويجعل فشته هذا المنطق فى ثلاث قضايا:

١- فى الأنا أصلاً جهد لملأ اللانهائية. وهو جهد يعارض كل شئ.

٢- للأنا قانونه، التفكير على ذاته، مالئا اللانهائية.

٣- هذا الميل يكفى ولا يكفى بسبب التحديد المتوسط بالعاطفة، كاف من حيث وجود التفكير فى الذات، وغير كاف من حيث المضمون. الأول النية والثانى التحقق. والكفاية أو عدم الكفاية مشروطة بالعاطفة. ويفصل فشته هذا الشرط فى خمس قضايا: الأنا محدود لا يملأ اللانهائية، تطور ثورات الذات من الداخل، الثورة هو الممر من الموت إلى الحياة، الثورة واقع للحركة والحياة، والشعور بالميل "اتجاه نحو" و"واقع إلى" [4].

النظرية السادسة. تكون العاطفة محدّدة ومحدودة. إذ يشعر الأنا بأنه محدود لذاته وليس بغيره. والعاطفة موضوعة كعنصر فعال. هنا يدل فعل وضع على الإثبات وليس النفى. وهما المعنيان للفعل الألمانى الشهير "تجاوز" والذى يعنى النفى والإثبات فى آن

---

(1) Ibid., pp. 149-150.

(2) Ibid., pp. 150-123.

(٣) وهى نفس مصطلحات محمد اقبال.

(4) Ibid., PP. 153-157.

واحد [١].

النظرية السابعة. يوضع الميل أو يحدد، فالعاطفة اتجاه نهائى، تدفع إلى تحقيق غاية جزئية. ويضرب فشته بعض الأمثلة الحسية حتى يقلل من صورية تحليل العواطــف [٢]. يجمع فشته بين لغة الحركة والتناقض، بين هيجل وبرجسون، بين لغة كـــانط وميــن دى بيران، الثنائية القائمة على الجهد والمقاومة [٣].

النظرية الثامنة. تعارض العواطف نفسها وبمقولاتها مثل العمل والنشاط والوضـــع والتناقض والتوازن. وهى لغة الصوفية المعروفة، ومصطلحات أحوال النفس، مثل القبض والبسط والفقد والوجد. هنا يبدو أن فشته أكثر الرومانسيين مثل شيللر وشليرماخر وشـلنج قدرة على صياغة منطق للعواطف باستعمال مصطلحات الفلســفة النقديــة جامعــا بيــن كلاسيكية كانط ورومانسية الفلاسفة بعد كانط [٤].

٤- الوجيز فيما يخص نظرية العلم من وجهة نظر القوة النظرية [٥].

ويتضمن هذا الوجيز (١٧٩٥) أربعة ملخصات تحت عبارة "ملخص لمستمعيه" ممــا يدل على صعوبة فهم النص الأول.

أ- مفهوم نظرية العلم من الوجهة النظرية خاصة [٦]. المبدأ العام فى "نظرية العلـــم" أن الأنا يضع ذاته باعتباره محددا باللاأنا،وأن لا شئ يعود إلى الأنا إلا ما يضـــع ذاتـــه. فالأنا قوة وإمكانية وانتشار. تتحدد بوجود المعارضة النقيضة لها، اللاأنا. كمـــا تتوقـــف الكرة بعد رميها بقدر المعارضة الأرضية لها وإلا استمرت فى الحركة إلى مالا نهاية.

ب- النظرية الأولى: الواقعة المشار إليها من وضع الحس أو مستنبطة من الحس[٧].

---

(1) Ibid., PP. 158-161.
(2) Ibid., PP. 161-175.
(3) Ibid., PP. 176-180.
(4) XL, I, PP. 376-432.

(٥) القوة، الملكة faculté. Ibid., pp. 183-238
الوجيز، ملخص Grundriss, precis

(6) Fichte: Op.cit.,pp. 183-185.
(7) Ibid., pp. 185-188.

هنا يبدأ فشته من الحس مثل كانط فى "نقد العقل الخالص" فى "الحساسية الترنسندنتالية". والحس والشعور معنيان لنفس الكلمة وطبقا للجدل عند فشته متجاوزا به "الجدل الترنسندنتالى" الثابت عند كانط، وممهدا للجدل عند هيجل. كل تناقض، مثل الأنا واللاأنا ينتهى إلى مركب ثالث، يجمع بين الأنا واللاأنا من أجل تكوين الأنا المطلق الذى فيه الخير الشر معا بلغة الأخلاق، والله والشيطان معا بلغة العقائد. والموضوع بقدر ما يوجد خارج الذات وبنشاطها طبقا لاشتقاق الاسم الألمانى [١]، يوجد فى مركب الموضوع ولكن يظل مركب الموضوع إلى الأنا أقرب. فالخير قادر على احتواء الشر، والله قادر على احتواء الشيطان بالرغم من رفضه.

جـ- النظرية الثانية. موضوع الحس يضعه الحدس أو يكون مستنبطا من الحدس[٢]. وهى أكبر من الأولى كما، اثنتا عشر ضعفا أو يزيد. ولا توجد عناوين لأقسامها. وتكرر نفس الحدس. التناقض بين الأنا واللاأنا، بين القوة القاهرة والقوة المقهورة فى علاقة متبادلة بين القاهر والمقهور، مستبقا لغة ماركس الذى أخرج الجدل من الذات عند فشته ومن العقل عند هيجل إلى المجتمع والتاريخ. وإذا كان كل مركب يحتوى على الموضوع ونقيضه طبقا لقواعد الجدل فإن الحد هو مركب الموضوع. الأنا يدرك حدسا، واللاأنا موضوع الإدراك الحدسى كبداية للفاعلية والنشاط. المعرفة مقدمة للفعل، والنظر عمل كامن، والعمل نظر متحقق. ويصف فشته وضع الأنا بأنه وحده يختص بالعاطفة، يفكر فى تلقائية، ومحدود. الأنا يضع نفسه محدودا وفى نفس الوقت يضع نفسه حرا. ولو تم افتراض أى شئ واقعى فإن طبيعة هذا الشيء تكون حادثة أى أنها نتاج الأنا عن طريق التوسط، مثل استحالة خروج العالم عن الله فى نظرية القبض. ويكون من فعل الخيال ومن صنعه مثل مقولة العلية. فالعالم صورة متخيلة عند جان بول سارتر وعند الصوفية [٣]. والوحدة الحادثة للفعل هو مركب الموضوع الناتج من الالتقاء الحادث للعلية بين الأنا واللاأنا فى مقولة ثالثة.

د- الحدس محدد فى الزمان، وموضوع الحدس محدد فى المكان [٤]. وهو عود

(١) الموضوع أى ما يقف فى مقابل Gegenstand. الحس، الشعور Sentir

(2) Fichte: Op.cit., pp. 189-225. Limitation الحد

(٣) وهو أيضا موقف ابن عربى فى الخيال الخلاق.

(4) Fichte: Op.cit., pp. 225-238.

لصور الحساسية الترنسندنتالية عند كانط، الزمان صورة الظواهر الداخلية، والمكان صورة الظواهر الخارجية. وهو التقابل الذى رفضه هوسرل وبرجسون بجعل الزمان والمكان متعارضين تماماً، المكان للامتداد، والزمان للتوتر. المكان للعلم الطبيعى، والزمان للفلسفة عند برجسون. المكان بين قوسين عند هوسرل، والزمان إحساس داخلى تظهر الماهيات فيه. لذلك تظهر عند فشته ألفاظ هوسرل كالملاء، وألفاظ برجسون كالتوتر من خلال المعادلات الصورية التى قضت على الموضوع، وهو الذى بدأ أديباً ثم تحول إلى كانطى صورى ثم استقر فى النهاية محاضراً خطيباً.

٥-المقدمتان الأولى والثانية لنظرية العلم [١].

وقد كتبا فى ١٧٩٧ كمقدمة لنظرية العلم، منهج جديد الذى نشر عام ١٧٩٨ من أجل عرض فكرة العلم الجديد باعتباره منهجاً. فكل النظريات الجديدة مناهج مثل ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ومن قبلهما ريمون ليل وبيكون وجاليليو ونيوتن وفيكو. والأسلوب أوضح، أقرب إلى الأسلوب الأدبى منه إلى الرياضى، وهو طبيعة المقدمات العامة، وذلك مثل مقدمة هيجل فى "ظاهريات الروح". ويصدرهما بعبارة من كالفن.

أ-المقدمة الأولى لنظرية العلم نصف المقدمة الثانية كماً. تتضمن سبعة أقسام فى حين تتضمن الثانية اثنا عشر قسماً [٢]. تبدأ بنص من بيكون من "إعادة البناء العظيم" إحساسا بأهمية المنهج، وأن "نظرية العلم" هى فى نفس الوقت فلسفة ومنهج مثل ديكارت وكانط قبله وهيجل وهوسرل بعده [٣].

ومنهج فشته هو منهج تحليل الشعور، منهج سقراط وأوغسطين وديكارت

---

(١) يكون الفحص الدقيق حينئذ رائعا عندما يصل إلى أعماق النفس. وكما يقول القديس بولس يستخرج كل ما هو فى طى الظلمات، ويكتشف كل ما هو مخبوء فى النفس ... مجبراً الشعور على إنتاج حتى ما نسيه. Ibid., p. 239

(1) Ibid., PP. 241-264.

(٣) وهو ما سماه أستاذنا عثمان أمين "الجوانية". انظر دراستنا لتطويرها "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعي"، قراءة للجوانية لعثمان أمين، دراسات فلسفية، الانجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٧٧-١١٣. وهو النص الذى ترجمه كانط من اللاتينية وصدر به "نقد العقل الخالص": أما فيما يتعلق بموضوعنا فإنى أرجو الناس ألا يعتبروه مجرد رأى بل عمل لم يضعه بدون شك فرقة أو نسق تحكمى بل لصالح المنفعة العامة للبشرية نكتبه، واعتبار مصلحتهم الحقيقية فى عدالة تامة فى المصلحة العامة وأن يساهموا أنفسهم فيه".

وهوسرل[1] يقول فشته: "انتبه إلى ذاتك، ابعد نظرك عن كل ما يحيط بك، وحولــه إلــى الداخل. هذا هو أول مطلب للفلسفة بالنسبة لمريدها. لا يوجد شئ خارجي. لا يوجـــد إلا ذاتك" [2].

والبعض من تمثلاتنا تصاحبه عواطف الحرية، والبعض الآخر عاطفة الضــرورة . تلك رسالة الفلسفة، البحث عن أساس لهذين المذهبين. فالفلسفة بحث فى العقــل العملــى بالعقل النظرى. مهمتها بيان أساس العلم مثل ديكارت وكانط وهوسرل.

وأزمة الفلسفة منذ كانط هو الصراع بين الشك والقطعيـــة، بيـــن هيـــوم وفولـــف. فالموجود العاقل المتناهى لا يعرف شيئاً خارج التجربة. والمثاليـــة اســـتبعاد للتجربـــة، والدجماطيقية إثبات "الشيء فى ذاته" ومن ثم تحولت دجماطيقية فولف إلـــى دجماطيقيـــة كانط، وبالتالى اتهام كانط بنفس الاتهام الذى اتهم به فولف. إذا كانت المثالية النقدية تقـــوم على "الشيء فى ذاته" فإنها تكون قد تحولت إلى الدجماطيقية. ومن هنا يأتى نقـــد فشـــته لكانط بأن المثالية النقدية قطعية أكثر منها نقدية. لم يتخلص كانط من فولف تماماً بإثباتـــه الشيء فى ذاته، ولا من هيوم تماماً باعتماد المعرفة أولاً على الحس، ولا شئ يأتى قبـــل الحس كما هو الحال عند هيوم ولوك وهوبز متوقفين عليه، وعنـــد هيجـــل وبرجســـون وهوسرل متجاوزين له. القطعية نوع من المادية لأنها التسليم بوجود شئ خارج الشـــعور وتعجز عن تفنيد المثالية فى حين يسهل على المثالية تفنيدها لأن المثالية تحتقرها. ولمـــا كانت الدجماطيقية هى الفلسفة الغالبة على العصر كان هجوم فشته عليها أكثر مـــن نقـــد المثالية النقدية، وهى أقرب إلى مثالية الظاهر. ولا يمكن المصالحة بين المذهبيـــن. بـــل يمكن شق طريق ثالث بينهما كما حاول شلنج فى "رسائل فى القطعية والنقد". إذ لا يمكـــن التضحية باستقلال الأنا، وإن أمكن التضحية باستقلال الشيء. ومقولة الاســـتقلال الذاتـــى تظل فى النهاية مقولة كانطية. يهاجم فشته المثالية الصورية الفارغة التى حـــاول بعـــض شراح كانط الدفاع عنها مثل بيك أو المثالية المادية القطعية التى تثبت "الشيء فى ذاتـــه". ويحاول شق طريق ثالث بين ما يوضع أولاً ولا يكون ممكناً إلا إذا نتج شئ آخر عنـــه، وهذا الثانى الذى لا يكون إلا اذا نتج عنه فى نفس الوقت شئ ثالث حتى يصبح الشـــيء

(1) Fichte. Op.cit, p. 245.
(2) Ibid., pp. 239-311.

معقولا، وهو جدل المثلثات الذى صاغه هيجل فيما بعد "علم المنطق"، بعد أن حول هيجل "نظرية العلم" إلى "نسق العلم". وكما أن ""نظرية العلم" تكشف عن تجربة حية لواضعـــها فإن "نسق العلم" ليس أداة ميتة بل تحركه روح صاحبه.

ب- والمقدمة الثانية موجهة "إلى القراء الذين لديهم من قبل نســـق فلســفى" أى أن الغاية منها الحوار بين الفلاسفة وليس التعليم [1]. وهى أكثر وضوحا لأنها تعبر عن رؤية شاملة لنظرية العلم. وتقدمها كمنهج وليس كمذهب لمن لديه مذهب من قبل. فهى منـــهج ضرورى لكل صاحب مذهب، ومذهب لمن ليس لديه مذهب من قبل. وهى مملوءة بأسماء الأعلام من أجل ردها إلى التاريخ الذى نشأت فيه. وتقوم المقدمة على التمييز بين نوعين من الأفعال العقلية المختلفين تماما. الأول نوع أفعال الأنا والتـــى يلاحظـــها الفيلســوف، والثانى نوع أفعال الفيلسوف. وفى الفلسفات المتعارضة لا يوجد إلا نوع واحد من الفكــر هو فكر الفيلسوف. والمادة نفسها كموضوع للتفكير لم تعرض. وهذا هو السبب فى ســوء فهم "نظرية العلم" والاعتراضات ضدها. الأنا لذاته ينبثق منه موجود خارجا عنه وأساسـه فى الأنا شرطه. وهى المصطلحات التى ازدهرت عند الوجوديين المعاصرين خاصة جان بول سارتر مثل الموجود فى ذاته، والموجود لذاته، والموجود لغيره.

"نظرية العلم" ثورة على الثورة الكوبرنيقية، ثورة باسم النشاط والجـــهد والمقاومـــة على الثورة باسم المركز والمحيط. الأولى ثورة ضد النمـــوذج، والثانيـــة ثـــورة داخـــل النموذج. والعجيب عدم ظهور مارتن لوثر، الثورة على الكنيســـة والتوســـط والتـــاريخ والسلطة أو الثورة الفرنسية ضد الملكية والإقطاع [2].

لذلك ظهر سؤال: ما صلة "نظرية العلم" بفلسفة الدين التى بدأ منها فشته فى "نقد كل وحى" وفى "الدفاع عن الثورة الفرنسية" بنقده سلطة الكنيسة ورجال الديـــن مـــع ســـلطة الإقطاع والبرجوازية والملوك والأمراء؟ الحقيقة أن الدين يظهر على استحياء فى "نظرية العلم" ونادرا سواء فى العقائد أو فى أى إشارة إلى الكتاب المقدس. يظهر الدين فى فقرات قليلة إما كأسلوب للتوضيح نظرا لصورية نظرية العلم أو كاحتمال نظـــرى أو كتـــاريخ.

---

(1) Ibid., pp. 265-311.

(2) XL, I, p. 379.

حاول فشته أن يجعل "نظرية العلم" قائمة بذاتها لا شأن لها بالدين فـــى حيـــن أنـــه فـــى التطبيقات، فى القانون والأخلاق والاقتصاد والسياسة، كانت النهاية باستمرار دينيـــة [١]. ربما أراد فشته ذلك كى يجعل "نظرية العلم" متسقة مع ذاتها داخلياً دون حاجة إلى نظرية فى الصدق الإلهى كما هو الحال عند ديكارت أو إلى هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان كما أراد كانط فى مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص.

وأقرب نموذج للوعى بالذات الخالص هو الله. فالله صورة الوعـــى بـــالذات، مـــن صفاته القيام بالنفس [٢]. وربما كان نموذج الوعى بالذات الشامل هو الضـــامن للوعـــى بالذات المتعين فى صفات مشتركة مثل الوجود واللانهائية والوحدانية. لذلك ســـهل عنـــد الصوفية التوحد مع الله. الوعى بالذات هو الوعى الإلهى وغفله على مستوى الإنسان، مما دفع بفيورباخ إلى استرداد الوعى الانسانى من الوعى الإلهى، والعـــودة إلـــى شـــرعية الموقف الانسانى بدلاً من الاغتراب فى الله. وهو أيضاً موقف الرومانسيين فى التوســـط المتبادل بين الإنسان والله، وعلاقة الفرد بالألوهية. فكل تصور لله الواحد، الإله المشخص هو بلا شك كلمة فارغة. وفكر الألوهية هى فكرة الأفكار، كل ما هو أصلى وأصيل، كـلى ما هو سامى ومتعالى. وهو الإلهى فى كل فرد، أعز ما لديه. بهذا المعنى كل فرد إلـــهى لأن الله يشاء فى كل فرد. ويصبح كل فرد قادراً على الاتصال بالآخرين ومتوسطاً مثـــل الفنان المتوسط المثالى بين الآخرين والألوهية لتجلى الألوهية فيه. هو راعى الإنســـانية، يحقق الخلود فى الزمان [٣]. لذلك استحال الحديث عن الأنا كموضوع دون الحديث عـــن الأنا المطلق كمركب موضوع وكما يفعل بعض الوجوديين المعاصرين مثل مارتن بوبـــر وجابريل مارسل بالحديث عن الأنا المطلق فى لغة الحوار أو الآخـــر المطلـــق أو الـــهو المطلق بصرف النظر عن ضمير المخاطب. ويخصص فشته هامشاً للدين والرواقيـــة [٤]. وفيه أن الفكرة اللامتناهية هى الأنا الواقعى. ولا يمكن التمييز بين الأنا المطلق والوجـــود الفعلى. لذلك فإن الحكيم الرواقى لا يعتمد إلا على ذاته وبلا حدود. تُعزى إليه كل صفات

---

(1) XL, I, p. 142.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٣٩-٣٠٤ وهـــو معنـــى آيـــة ﴿ونحن أقرب إليهم من حبل الوريد﴾.

(3) XL, I, p. 392-393, 447, 451.

(4) Ibid., p. 144.

الأنا الخالص أو الله. وطبقاً للأخلاق الرواقية يجب أن نصبح مثل الله بل إننا الله. أما "نظرية العلم" فإنها تميز بعناية بين الوجود المطلق والوجود الواقعي. ومن أجل شرح الوجود الواقعي يوضع الوجود المطلق كأساس مرجعي. ويمكن نقد الرواقية ببيان عجزها عن بيان إمكانية الوعي. ومع ذلك فإن "نظرية العلم" لا تؤدى إلى الإلحاد كما قد تؤدى إليه الرواقية والنتائج المترتبة عليها. أما مذهب بركلى فإنه مذهب قطعي يعتمد على وجود الله فى صدق الإدراك ويختلف كلية عن "نظرية العلم" [1]. كما تختلف "نظرية العلم" عن الرومانسية التى ترى أنه بالإمكان إدراك الله مباشرة وتحقيق اللانهائية بدلاً من التحديدات العقلية الاستنباطية، من خلال معرفة العالم. يُرى الله فى الطبيعة كما ترى الطبيعة فى الله [2].

٦- تطور "نظرية العلم".

قد لا يوجد عمل فى الفلسفة الغربية تمت صياغته عدة مرات مثل "نظرية العلم" عند فشته من مقدماتها الأولى حتى بنائها ثم خلاصاتها فى "تقرير واضح كالنهار موجه إلى الجمهور العريض فيما تتميز به الفلسفة الجديدة" عام ١٨٠١، "فى مفهوم نظرية العلم" عام ١٨٠٦، "الخطوط العامة لنظرية العلم" عام ١٨١٠. وقد توازت المقدمات والعروض والخلاصات مع مقارنات نظرية العلم مع مذهب شميت عام ١٧٩٦ وفى "حوليات النغم الفلسفى" عام ١٧٩٧، بالإضافة إلى مراسلاته خاصة مع رينهولد (١٧٩٠-١٧٩٩)، وكتابته فى خضم اتهامه بالإلحاد "تقرير حول مفهوم نظرية العلم وحول مصيرها حتى اللحظة الحالية" [3].

أ- وفى "**تقرير واضح كالشمس موجه للجمهور العريض حول خاصية الفلسفة الجديدة**"[4] **لعام ١٨٠١** عرض فشته الطبيعة الحقيقية للفلسفة ودافع عن نظرية العلم

---

(1) XL, I, p, 447.

(2) Fichte: Op.cit., p. 256.

وذلك طبقاً للشاعر :

وفى كل شئ له اية ∴ تدل على أنه الواحد

وهو ما عرضه الغزالى فى الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل. XL, I, pp. 392-393, 447, 451.

(3) Rapport sur le Concept de la Théorie de la science et sur sa destinée jusqu'a l'heure presente. XL, II, pp. 605-608.

(4) Rapport clair comme le jour adressé au grand publique sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres texts, Trad., Intro. A.Valensin, présentation M. Regnier. Vrin (Reprise). Paris, 1985, pp. 15-112.

بأسلوب الحوار بين المؤلف والقارئ فى ستة دروس أكبرها الثالث وأصغرها السادس مع ملحق. والسادس يخلو من الحوار[1]. وهو حوار تعليمي صرف، يبدو فيه فشته أشبه بمدرس الفصل. مهمته إقناع القارئ بنظرية العلم وليس عرضها أو تعميقها أو إضافة جديد لها. تخلو من الأفكار الجديدة. وتكرر بعض المصطلحات والمفاهيم القديمة مثل الذات، الوعى، الأنا، الحدس، الاستنباط، القبلى، وهى مصطلحات كانط. يشرح فشته "نظرية العلم" بالعودة إلى كانط وبمنهجه الاستنباطى القبلى. لذلك كانط هو الفيلسوف الوحيد المذكور بالإضافة إلى بعض معاصرى فشته الذين لم يفهموا نظرية العلم [2]. لا يشرح فشته نص "نظرية العلم" بل يدافع عنها ويحاول أن يجد لها مدخلاً من كانط مع أنه خرج منه ولم يدخل إليه أو مخرجاً إلى التاريخ مع أنه جعلها نظرية مستقلة عن التاريخ، بالرغم من مصادره عند اسبينوزا وكانط، وسجاله مع محاوريه خاصة شلنج، ومعاركه مع شراح كانط مثل ميمون وإرهارد- شميت ورينهولد وغيرهم [3]. ويستعمل أسلوب التشبيه، تشبيه نظرية العلم بالميكانيكا أو بعلم النفس نظراً لوجود نسق تفسيرى مستقل للحركة وللظواهر النفسية. ويتحدث عن "نظرية العلم" و"منظر العلم" كمترادفين أو النظرية وكأن نظرية العلم هى نموذج النظرية[4]. والغاية من هذا التقرير "من أجل إجبار القراء على الفهم"، وليس فى الفهم إجبار. ولا يحيل إلى مؤلفاته السابقة إلا إلى "غاية الإنسان".

ومن حيث فن الحوار، هو حوار غير ناجح إذا ما قيس بمحاورات أفلاطون. فالموضوعات المجردة مثل "نظرية العلم" لا تكون موضوعاً للحوار مع أن فشته بدأ حياته أديباً رومانسياً ثم تحول إلى كانطى الأسلوب ثم استقر محاضراً شفاهياً. أفكارها بسيطة ولكن مسهبة العرض ربما من أجل التفهيم كما هو الحال فى رواية "عالم صوفى" الشهيرة. كما أن تقطيع الحوار يقضى على الموضوع. غرضها الاطلاع وليس المعرفة،

---

(١) الدرس الثالث (٢٤)، الرابع (١٤)، الأول (١٢)، الثانى (١٠)، الخامس (٩)، السادس (٦)، الملحق (١٠).

(٢) كانطى (٥)، كانط (٤)، جاكوبى، يعقوب، ابيشت، بول، بوترفيك، هوزنجر، هيدنرايش، شنيل، ايرهارد-شميت.

(3) Jacobi, Jacob, Abicht, Bouterweck, Heusinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard-Schmid.

(٤) ذكرت نظرية العلم حوالى ٩٥ مرة.

وحسن الإقناع وليس مزيد من البرهان.

يحاول فشته أن يضع "نظرية العلم" بين العلوم مثل الرياضيات فهى رياضيات المعرفة او الميكانيكا فهى حركة الشعور. مازالت تشق طريقها بين الشك والقطع. وهى تتويج لمشروع الفلسفة الحديثة الذى بدأه ديكارت، واسبينوزا فى "الأخلاق"، وليبنتز فى "الرياضيات الشاملة"، وكانط فى "الفلسفة النقدية"، وشلنج فى "فلسفة الطبيعة" أو "فلسفة الهوية" أو "فلسفة الدين". وهو ما حاول هيجل إعادة صياغته فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" والذى أكمله هوسرل وأتمه فى "الظاهريات" كما يبين فى "أزمة العلوم الأوربية" (1). ليس مهمتها التوفيق بين القطعية والشك عن طريق التجاور، طابق صور للحساسية الترنسندنتالية يرضى فيه هيوم وطابق لمثل العقل يرضى به فولف، وطابق لمقولات الذهن للربط المصطنع بينهما ولكن تحويل "الأنا أفكر" إلى فاعلية ونشاط. فالمعرفة عملية معرفية، والموضوع من وضع الشعور. ليس النموذج هو الصورة والمضمون بل النموذج هو الإمكان والتحقق، القوة والفعل بلغة أرسطو، الحركة والنشاط والفاعلية بلغة الرومانسيين (2) ويتمسك بشرطى صحة المعرفة عند كانط، الضرورة والشمول. وبدخول فشته عالم الشعور ووصف أفعاله يصبح أحد مؤسسى الظاهريات بعد ديكارت وكانط بالرغم من اتهام هوسرل له بالغموض والرومانسية(3).

ب- "**عرض جديد لنظرية العلم**" ١٨٠١. كان شلنج تلميذ فشته هو الحاضر الغائب فى صياغة "نظرية العلم". لم يذكره فى بناء النظرية إلا فى الهامش. وقد اعترض فشته على شرح تلميذه لنظرية العلم. كانت معظم صياغات فشته التالية منذ ١٨٠٠-١٨٠١ لنظرية العلم رداً على سوء تأويل شلنج لها وضد فلسفته فى الطبيعة. يدافع فشته دفاعاً حاراً عن روح النقد الكانطى ضد دجماطيقية شلنج. لا توجد فلسفتان لفشته الأولى من ١٧٩٤ والثانية فى ١٨٠٠-١٨٠١ فى "نظرية العلم"، وأن الثانية إنكار للأولى. ففيلسوف مثل فشته مولع بالأنساق الرياضية لا يتناقض إلى هذا الحد، ولكن يرجع السبب إلى

(١) انظر دراستنا: الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ص٢٩٥-٣٢٢.

(٢) لاحظ فشته أن رؤية ابرة على مسافة زمنية قصيرة بينهما وكأنها تتحرك. وهى النظرية التى قامت بعدها بقرن من الزمان فى السينما، اللفظ المشتق من الحركة.

(3) L'Exégé de la phénoménologie, Dar al fikr al - Arabi, Cairo, 1977, pp. 341-347.

التنافس بينهما. يكفى مراجعة مؤلفات شلنج ١٨٠١-١٨٠٩ ومقارنتها بعروض فشته ١٨٠١-١٨١٣ لمعرفة اتساق نظرية العلم مع نفسها فى العروض الأولى والثانية. ونظراً لتغيير فشته لمصطلحاته فى المرحلة الثانية فقد اتهمه شلنج بأنه أخذ فلسفته. والحقيقة أن فشته قد استعملها من أجل الجدال ضد فلسفة الطبيعة مؤكداً فلسفته الأولى بعبارات جديدة[١].

كان شلنج أول تلميذ شارح ومؤول لفشته وهو مازال شاباً. ولاحظ أن كانط أعطى النتائج دون المقدمات فأكملتها "نظرية العلم" واستأنفت دور "الأخلاق" لاسبينوزا. تضع المبادئ العليا لكل فلسفة والتى يتم طبقاً لها تطابق العقل النظرى والعقل العملى. كتب شلنج "فى إمكانية صورة فلسفة عامة" عن الشرطية وأنها مشروطة باللامشروط. وهو ما يتفق مع فشته فى نقدهما لكانط. وكتب فى ١٧٩٥ عاماً بعد "نظرية العلم" "فى الأنا باعتباره مبدأ الفلسفة أو اللامشروط فى المعرفة الإنسانية" يتضح فيها جمع شلنج بين فشته واسبينوزا [٢]. ومع ذلك كان شلنج أقرب الكانطيين إلى فشته، الاسبينوزية فى الشعور. وليس عجباً أن يبدأ هيجل أعماله الفلسفية المبكرة بمقارنة مذهبى فشته وشلنج. وعلى عكس اتهام كانط لنظرية العلم بأنها دجماطيقية جديدة فإن شلنج يراها قد تجاوزت القطعية والنقدية فى كتابه "رسائل فى القطعية والنقد" بادخال اسبينوزا فى الشعور فى حين أن شلنج أطلقه إلى الطبيعة مما جعل فشته أقرب إلى القطعية منه إلى النقد.

---

(1) Fichte: Exposition de la theorie de la science 1801.
Schelling: Exposition de mon systme de philosophie 1801.
Schelling: Bruno: Exposition ultererire du systme de philosophie 1802.
Fichte: La theore de la science 1804.
Fichte: Les Traits caractéristiques du temps présent 1804-1805.
Fichte: L'essence du savant et ses manifestation dans le Domaine de la liberté 1805.
Schelling: Leçons sur la méthode des études académiques 1802-1803.
Schelling: Philosophie et religion 1804.
Fichte: Enseignement de la vie bienheureuse ou théorie des données de la consceience 1810.
Fichte: La logique Transcendentale, Theorie de la science 1812-1813.
Donnees de la conscience, Théorie
Schelling: Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté 1809.

(2) XL, I, pp. 395-399, 415-432.

كان شلنج يعلق على "نظرية العلم" وهو طالب. فقد أدرك بحدسه الفلسفى عدم كفايتها وأنـــه بالإمكان تجاوزها فى "فلسفة الطبيعة" أو "فلسفة الهوية". كانت الفلسفتان موجهتين ضـــد ثنائـــية الـــنقد اعـــتمادا على نظريات اسبينوزا وليبنتز التى حاولت تجاوز الثنائية الديكارتية من قبل. الصراع بين الطبيعة والروح صراع مفتعل. وفى نفس الوقت حاول شـــلنج تجـــاوز ذاتية فشته فى "نظرية العلم" التى حاول بها فشته القضاء على "الشئ فى ذاتـــه". ونســـب إلـــى الغائية الطبيعية قيمة ميتافيزيقية وأنطولوجية، روحا مستقلة وليس مجـــرد تمثل للذهن. وهى فى نفس الوقت ليست شيئاً فى ذاته. أراد تأسيس فلسفة طبيعية تنقض "نظرية العلم" وتبحث عن روح العالم وديناميةِ المادة. وقام بأول محاولة يعتمد فيها علـــى الخـــيال الخلاق فى "نظرية العلم" ونقلها من الروح إلى الطبيعة، ومن الوعى إلى العـــالم. حـــاول شـــلنج تأسيس غائيات طبيعية، ونظرية عن التقدم التدريجى للعالم قبل مـــاركس. أراد تأســـيس فـــيزيقا تأملية داخلية لنظرية العلم وإخراجها من دائرة المثالية الترنسندنتالية ووصف تحقق الأنا.

كـــان غـــرض فشته من "نظرية العلم" إثبات ظاهرية الطبيعة حتى لا يوضع وجود طبيعى أمام الروح ليحددها. أراد أن يبين بفضل آليات الخيال الخلاق تطور الروح وهى تولـــد ظاهر العالم الواقعى، كيف يعطى العالم نفسه للشعور بسبب حدود الأنا. أما شلنج فيثبـــت الطبـــيعة ويصف تطورها على مراحل أو عصور أربعة: من الحس البدائى إلى الحدس المنتج إلى التفكير إلى الإرادة المطلقة. ومن خلال هذا التطور لأعمار العالم يقسم العقـــل المعطـــيات الأولـــية للطبيعة [1]. أولاً المادة كمغناطيسية وكهرباء وكيمياء وهى ديناميـــات الطبـــيعة ثم الموضوع الحسى مع المكان والزمان والعلية ثم الطبيعة المنظمة وقوانيـــنها أى أبعادهـــا الحـــس والإثارة والميل ثم الجوهرية والتبادل، سابقاً هيجل فى ظاهـــريات الـــروح وهوســـرل فى "التكوين". ومع ذلك، يبين شلنج أنه بالرغم من هذا التكوين القبلى للطبيعة إلا أن لها وجودها المستقل عن الشعور وليست مجرد ظاهرة.

وقـــد اعـــترض فشته على شلنج. فقد اختار فشته لنظرية العلم اسم المثالية الألمانية وهـــو الاســـم الذى أخذه شلنج ضد "نظرية العلم". خلط شلنج بين ميدانى الحياة والتأمل، وأســـاء فهـــم "نظـــرية العلم" الذاتية عنده فى الطبيعة، وتعنى وجود موضوع مستقل. أما

(1) XL., I. pp. 332-371.

"نظـرية العلم" فهى دائرة الأنا كعقل متناه للذات الموضوع والتى ينتج الشعور داخلها. واستنباط العـالم يقتصـر على وصف الظواهر. لذلك فإن "نظرية العلم" نظرية معرفية وليست نظرية طبيعية.

كـان مـن السهل تحويل فلسفة الطبيعة عند شلنج إلى فلسفة فى التاريخ فى "أعمار العالم" وقبل أن يبدع هيجل فيها جامعا بين فشته وشلنج [1]. فإذا كانت الطبيعة مستقلة فإن تقـدم العـالم ممكن. وفى نفس الوقت يعبر عن تقدم العقل الشامل. تطور الإنسانية وحى تدريجـى للمطلق كما هو الحال عند لسنج. التاريخ الشامل شعر إلهى. وكل ذلك بعيد عن نظـرية العلـم ووقوع فى الدجماطيقية، عودا إلى اسبينوزا من أجل تدعيم النظرة الدينية الرومانسية. مذهب شلنج الدجماطيقى الصوفى مخالف لنظرية العلم. بدأ شلنج من "نظرية العلم" ثم خرج عليها كما بدأ فلاسفة الوجود من ظاهريات هوسرل ثم خرجوا عليها، وكما بـدأ الكانطـيون مـن كانط ثم انحرفوا به، والديكارتيون من ديكارت وتجاوزوا منهجه، والهيجلـيون مـن هيجل ثم ثاروا ضده. إن نظرية العلم لا تنقصها المبادئ بل التطبيقات. وهـو نفـس نقد نظرية العلم للفلسفة النقدية. "نظرية العلم" مجرد بداية وليست نهاية مثل الفلسفة النقدية. ولا تهدف إلى استنباط الشئ فى ذاته أو معرفته كما حاول شلنج.

خلاصـة نقـد شلنج أن "نظرية العلم" مثالية ذاتية، عاجزة عن الحصول على وحدة المـثال والواقع. كما أنها وضعت واقعة مطلقة فوق الطبيعة، مما صعب بعدها العبور من المـثال إلـى الواقـع. وقد شاركه فى ذلك بارديلى بأنها ذاتية تنكر طبيعة الفكر وطبيعة الوجود. وأن مبدأها وهو الأنا فردية تجريبية، موضوع كالموضوعات الأخرى، عاجز عن الحصـول علـى الفكـر الخالص وقوانينه. ضد هذه الانتقادات بعدم الكفاية بين فشته فى عرضـه الجديـد كفاية المبادئ للمعرفة المتكاملة للعالم العقلى الذى لم يقل عنه شيئاً حتى الآن والعـالم الحسـى الـذى شرحه من قبل. "نظرية العلم" ليست ذاتية بل تدرك المطلق اللادجماطـيقى على عكس المطلق عند شلنج وبارديلى. وهى قادرة على أن تفسر الانتقال مـن المطلـق إلـى النسـبى، ومن الواحد إلى الكثير. وهذا هو معنى الفلسفة النقدية ضد الدجماطيقـية الجديدة. المطلق فى ذاته لا يمكن إدراكه. وادعاء إدراكه خيال محض. وكل صفاته مثل العلم والوجود والهوية والإرادة عود إلى الخطيئة الأولى للدجماطيقية أى تقديم

---

(1) عصر العالم Les Ages du Monde

الموضوعى المطلق فى الذاتى، وعدم التمييز بين الذاتى والموضوعى فى البداية والنهاية. فـإذا مـا تحول المطلق إلى نسبى يكون ذلك انتصاراً للعدم والتناقض الذاتى. ومن ثم فإن مذهـب الهويـة المطلقة يستحق أن يسمى مذهب العدم المطلق. لم يبق إلا الاعتراف مع الفلسـفة النقدية أنه لا يمكن الخروج من المعرفة لا فى "نظرية العلم" ولا خارجها فى أى علـم ممكـن آخـر. لا يمكن أن تكون نقطة البداية فى الفلسفة المطلق نفسه الخارج من المعرفة بل المعرفة المطلقة وحدها. المطلق ذاته لا يمكن أن يدخل فى الشعور. لا يدركه إلا كصورة للمعرفة وحدها. هذه هى روح المثالية الترنسندنتالية. كل وجود معرفة. ومبدأ العالم ليس اللاروح او المضاد للروح بل الروح. لا يوجد موت أو مادة دون حياة، الروح، العقـل، مملكـة الروح أو أى شئ أخر. ما هى هذه المعرفة المطلقة التى تجعلها "نظرية العلـم" مـبدأها؟ وقـد حددها فشته فى أنواع الأنا. ومع ذلك حُكم عليها بأنها ذاتية فردية، وأهملـت طبيعة الفكر المطلق أو العقل الشامل. وهذا يدل على العمى العقلى. هذا الأنا فى "نظـرية العلـم" ليس وعياً فردياً بل هو فعل الروح حيث تمحى التميزات الفردية، وحيث تـتحقق جماعة الأفراد. لم يشرح أحد هذه الحياة الروحية بطريقة أعمق من "نظرية العلم" فـى الجزء الأول من "العرض الجديد". والنتيجة أن الروح جماع الحرية والتحدد، صفتى المطلق. لو كانت الروح حياة ونشاطاً ونوراً يولد لذاته، شفافاً، نتاجاً عقلياً فلا يمكن تحديد المطلـق على أنه جوهر، راحة فى الوجود كما تتصوره الدجماطيقية الجديدة والتى تجعله فى مواجهة الفكر الخالص أو الحياة الخالصة، مطلقاً خارجياً وسابقا على المعرفة، وجوداً فى ذاته ولذاته. هذا المطلق، الوجود الخالص، مجرد عدم مطلق، فراغ يسبق المعرفة، فعل الحرية الذى يخرج منه، لا وجود المعرفة، حدة الأصلى، اللاوعى الخالص. لا ينكر فشته اللاوعـى. بـل إن نصـف مذهـب أكثر الناس فى المطلق أى فى اللاشعور حيث يوجد اللانهـائى. وهو ليس المبدأ الأسمى بل مجرد إمكانية تستمد منها المعرفة واقعيتها بواسطة الحـرية الـتى تدفع إلى تقدم الروح حتى تمتلك ذاتها. كل معرفة تفترض وجودها وتمتلك نفسـها حتى تتحقق. صورتها تتضمن مضمونها فى وحدة عضوية واحدة. يرفض فشته أن تبدأ الفلسفة بالمطلق الذى يكون نفى المعرفة. وينقد الفلاسفة والمناطقة بأنهم يجهلون طبيعة المنطق [1]:

---

(1) XL. I. pp. 363-371.

نفـــ ـ ـطــأ شلنج مرتين. الأولى إخراج الوجود من المعرفة، وجعل المعرفة، تقدماً ضرورياً، قوة أعلى من الوجود، عوداً إلى اسبينوزا. والثانى عدم استطاعة برديلى بتمييزه بيـــن الفكر الخالص والفكر التطبيقى أو شلنج بتمييزه بين الوحدة الكيفية والاختلاف الكمى إثبات الانتقال من المطلق إلى النسبى، من اللانهائى إلى النهائى، من الواحد إلى الكثير كما يفعـــل فشته. فى المذهبين لا يمكن الخروج من المطلق بعد إثباته فى حين أنه فى "نظرية العلــم" يمكن إثبات الكثرة والتقسيم فى العالم لأنها تبدأ من التفكير. إذا كان الفكر هو مبدأ إلى ما لانهاية فهذه هى صورة المعرفة عند فشته.

لم يحاول فشته فقط فى "العرض الجديد" أن يثبت العالم الحسى الخارجى كما ادعى شـــلنج أنه يؤسس عناصر الطبيعة بل حاول أن يبين كيف أن وحدة التفكير والوحدة العامة تخـــرج عن طريق تقسيم كل التحديدات الأخرى، المكان والزمان والمادة والعاطفة. يثبت فشته الواقع التجريبى من المثالية الترنسندنتالية ضد اتهام شلنج له بانكار العالم الخارجى. ويصـــر شلنج على وجود طبيعة، مطلق خارج الفكر. وفى آخر جزء من "العرض الجديد" يبيـــن فشـــته أن الطبيعة لا توجد فى ذاتها بل هى مجرد عالم الظواهر، مجرد آلة، شرط تحقـــيق عـــالم آخـــر أكـــثر واقعية هو العالم العقلى. ومن ثم يضع فشته تقابلاً بين مذهبه الأخلاقى ومذهب شلنج الطبيعى.

والعجيـــب عـــدم دخول هيجل فى النقاش الدائر بين فشته وشلنج، بين "نظرية العلم" و"فلسفة الطبيعة" وهو الذى بدأ حياته الفلسفية بكتاب "مقارنة بين مذهبى فشته وشلنج". ولد هـــيجل قبل شلنج وتوفى قبله. وقرأ فشته دراسة هيجل الشاب عنه ولم يرض عنها. واتهم هـــيجل بأنه أساء فهمه لصالح شلنج. كان هيجل أقرب إلى فلسفة الطبيعة منه إلى "نظرية العلم" بالرغم من تسمية هيجل مذهبه "نسق العلم".

جـــ- **نظـــرية العلم ١٨٠٤**. ظل السجال محتدماً خلال ١٨٠١-١٨٠٤ بين فشته وشـــلنج. بل أن كتابات فشته ١٨٠٣ وكتابات شلنج من ١٨٠١-١٨٠٩ ليست إلا لإظهار التقابل بين "نظرية العلم" و"فلسفة الطبيعة". ففى كل مرة يكتب شلنج يستثير ذلك فشته للرد علـــيه ويضـــطر إلى صياغة مشكلة جديدة والتعبير عنها بألفاظ جديدة. وشلنج يتهمه بأخذ فلسفته لأن فشته فى كل مرة، وتحت ذريعة رغبة العصر، يبين أهمية الواقعية وهى روح فلســـفة شلنج. وفى نفس الوقت يبين فشته أن المطلق لديه ليس هارباً أومستوراً فى "نظرية

العلم" بل صامداً، حالاً فى الروح دون الوقوع فى الانطولوجيا الدجماطيقية عند شلنج [١].

قبل أن يبدأ فى الرد مرة أخرى على شلنج فى "نظرية العلم" ١٨٠٤ كتب "**أقوال مأثورة فى التربية**" فى موضوع التربية الموضوع الأثير عند كانط وروسو ولسنج وبستالوتزى، ولم ينشره. التربية هو أن يوضع الإنسان أمام مسؤولياته وبكامل قواه. وكل تخصص غير مفيد يمثل خطراً على الإرادة لأنه يحد من قدرتها ويصبح الإنسان عبدا له بدلاً من أن يكون سيده، ويحدد الثقافة بدلاً من تنميتها. وأفضل تربية للإنسان معرفة اللغات القديمة. وهى ليست لغات ميتة بل تساعد على التفكير فى الألفاظ والمعانى الاشتقاقية مما يؤدى إلى معرفة العالم الطبيعى انتقالاً من اللفظ إلى المعنى إلى الوجود كما يفعل هيدجر فى الفلسفة المعاصرة. ثم تأتى الرياضيات بعد اللغات وقبل اللغات الحديثة للاطلاع على العلوم العصرية. ثم يأتى بعد ذلك الأخلاق ثم الدين [٢].

وأرادت مدام دى ستال الأديبة الألمانية الشهيرة ذات الثقافتين الألمانية والفرنسية وصديقة المفكرين والأدباء والفنانين أن تعرف فى أقل من ربع ساعة ماذا تعنى "الأنا"؟ جرح السؤال كرامة فشته الذى ظل يبنى "نظرية العلم" طيلة حياته. ولما حاول الإجابة بالفرنسية قاطعته بعد عشر دقائق مشبهة نظرية العلم بمغامرة رحلة ياردن الذى وصل إلى النهر ولم يجد لعبوره لا جسر ولا ممر ولا قارب. وبدلا من أن ييأس شمر عن أكمامه وسبح! هذا هو معنى الأنا. أحمر وجه فشته، ولم يغفر لها سخريتها، وهى السيدة المتأدبة الفيلسوفة. فرجع من جديد إلى صياغة "نظرية العلم" على مدى ثلاث سنوات من أجل تأسيس "علم الشعور" رياضيا مادامت التهمة الموجهة هو الغموض. ولما عرض شلنج فلسفته فى كتاب "برونو، عرض متأخر لنسق الفلسفة" فى ١٨٠٢ كانت صياغة فشته الجديدة رداً مباشراً على حوار على الطريقة الأفلاطونية يوحد فيه شلنج بين الحقيقى والجميل، بين الأسرار والأساطير، بين الفلسفة والشعر.

وسار فى طريق السخرية رشتر ونيقولاى. فقد كتب رشتر "المفتاح الفشتى" يبين أن

---

(١) XL. II. pp. 372-393.

(٢) وهذا شبيه بإحصاء العلوم عند الفارابى: اللسان، الرياضيات، المنطق، العلم الطبيعى والإلهى، علم الكلام والفقه والعلم المدنى. من النقل الى الإبداع مجـ٣ الإبداع جـ١ تكوين الحكمة، الفصل الثالث: احصاء العلوم ص٢٧٧-٣٥٣.

"نظرية العلم أصبحت مفتاحاً سحرياً للفلسفة [1]. وكتب نيقولاى "الحقائق المؤلمة" ليسخر من "نظرية العلم" فى صيغة حياة وأفكار سمبرونيوس جونديبرت [2]. وهى شخصية خيالية تحتقر التجربة وتبحث عن القبلى الصورى الخالص والأنا الأخلاقى. وكتب ثانياً "ثقافى العلمية" ليتحدث عن المعرفة التى لديه عن الفلسفة النقدية وكتاباته فيها والخاصة بالأساتذة كانط وإيرهارد وفشته. وكتب ثالثاً مقالاً للمكتبة الألمانية الشاملة ينقد فيه "نظرية العلم". ورد فشته عليه بنفس الأسلوب الساخر فى "حياة نيقولاى وأفكاره الغريبة". ورد عليه نيقولاى من جديد فى مقال: "كيف يمكن استنباط بواسطة المثالية الترنسندنتالية تكوين موجود بالفعل بمبادئ مع عينات رائعة من حب الحقيقة والتفكير العميق والحياء والتمدن وعظمة مؤسس الفلسفة الحديثة؟" [3].

كتب فشته "نظرية العلم" فى ١٨٠٤ لإعطاء الحل الكامل لمشكلة العالم والشعور مع البرهان الرياضى عليه ضد انتقادات شلنج الأخيرة واتهامها بالعجز عن الخروج عن المعرفة النسبية من دائرة الشعور الانسانى وبالتالى العجز عن إدراك المطلق إلا من حيث هو فكرة حتى أصبح موضوعاً ليس للعلم أو للمعرفة العقلية بل للإيمان. يرفض فشته هذا النقد لأن غاية "نظرية العلم" بل غاية كل فلسفة عرض المطلق والوصول إليه. كما حاول الربط بين المحسوس والمعقول اللذين تركهما كانط منفصلين. وهناك طرق عديدة لتحقيق هذه الوحدة والوصول إلى "الشىء فى ذاته" الذى يتحدث عنه شلنج. وهى طرق متعددة عند الفلاسفة لا يرى منها شلنج إلا واحدة صحيحة والباقى خاطئة، وهى العودة إلى الصنم القديم، القطعية، وتصور المطلق كشىء أى "الشىء فى ذاته".

الواقعية، عند فشته، فى التعالى أو المفارقة. وهذا هو التوحيد حجرة العثرة فى كل المذاهب الثنائية. المطلق عند شلنج خارج الشعور الذى لا يتخارج. ولا يمكن أن يفسر بالشعور ويصبح حياً. شلنج هو العاجز عن اختيار أحد البديلين، التضحية بالشعور الإنسانى أو التضحية بالله. وهو لا يريد البديل الأول.ولا حيلة له إلا البديل الثانى وهو مستحيل. ومن ثم يستحيل بقاء المذهب. "نظرية العلم" وحدها هى القادرة على التوفيق بين

(1) Richter: Claris Fichtiana.

(2) Nicolai: Sempronius Gundibert.

(3) XL, II, 1, pp. 295-331.

هذين البديلين، الله والعالم، والتوحيد بينهما على العقلانية الشاملة، الثنائية بين الوعى المحدد والروح المطلق من أجل الوصول إلى الوحدانية التى تجعل البحث عن الوحدة الخالصة، الأنا المطلق، الغاية القصوى للشعور، المثل الأعلى، الواجب. أراد فشته فى "نظرية العلم" عام ١٨٠٤ وصف نشأة المطلق دون أن يبدأ من المطلق بل من المعرفة وحتى لا يقع فى الدور والدائرة المغلقة، وذلك فى لحظات ثلاث:

١- بيان العيب الأصلى فى هذه المعرفة، تخارج الوجود فى علاقته بالفكر، الفصل اللاعقلى بين الواقعى والمثالى، ما يسميه فشته "الإسقاط بالفصل"، الفصام الفكرى [١].

٢- بيان ضرورة الوحدة فى مطلق لا يكون الموضوع الحالى للمعرفة النظرية بل يصبح قانون العقل العملى، مطلب الواجب.

٣- بيان كيفية الانتقال من صورة الشعور، صورة الكم إلى صورة المطلق، وحدة الكيف. وهو ليس انتقالاً مباشراً بل بتوسط. يوضح المطلق بالتعارض. له مثال سابق منطقى، معرفة الواقع أو معرفة الشعور، يكون فيها الوجود والفكر شيئين، وكذلك النفى. شرط الوحدة الخالصة التحقق، وجود المعرفة النسبية التى هى نفيها. بين النسبى والمطلق وحدة لا انفصام لها. وحتى يصل المطلق باعتباره قائماً بذاته إلى النور والوعى بالذات يجب تدمير مسبق للتصور مما يعنى ضرورة وضع التصور أولاً. هذه هى اللغة التى وضعها فشته والتى طورها هيجل بعد ذلك فى علم المنطق.

د- وإذا كان "التقرير الواضح وضوح الشمس"[٢] شرح "نظرية العلم" نظرية مستقلة عن الدين عام ١٨٠١ فإن "**الهيكل العام لنظرية العلم**" **لعام** ١٨١٠ أول نظرية العلم تأويلاً دينياً خالصاً بل أن المترجم قد ترجم "نظرية العلم" عقيدة العلم وكأنها عقيدة دينية [٣].

فى "نظرية العلم" الله وحده هو الموجود فى ذاته أو بتعبير القدماء واجب الوجود، معرفته مثل وجوده، معرفة بذاته وتعبير عنه. فلا توجد معرفة ذاتية إلا لأن الله موجود. واللاوجود والعدم خارج تصور الله. ومن ثم تظل المعرفة قائمة وحية مثل الله. والحدس

---

(١) الإسقاط بالفصل Projection per hiatum.

(2) La silhouette générale de la Doctrine de la science. Trad. Pierre-Philippe Druer, Vrin. Paris 1985 (Reprise), pp. 188-203.

(3) Théorie de la science, Wissenschaftlehre. Doctrine de La science.

رؤية معرفية ووجودية فى أن واحد لله. والواجب نابع من الله، مبدأ واحد وشامل مثل صفاته. والله هو نموذج العلو والتسامى والمفارقة. لذلك يمكن تسمية "نظرية العلم" "نظرية الحكمة" أى إدراك الله ومعرفته [1].

هـ- واستأنف فشته فى دروس ١٨١٠-١٨١١ موضوعات "نظرية العلم" من جديد بعد تطبيقاتها فى القانون والأخلاق وبعد الصراع ضد الرجعية والرأسمالية وبعد النضال من أجل التحرر الوطنى، و"النداءات" آخر ما كتب ونشر فى حياته. وقد تناولت هذه المحاضرات "**معطيات الوعى**" وهو عنوان شبيه برسالة برجسون فى آخر القرن "رسالة المعطيات البديهية للوجدان" و "**نظرية العلم فى خطوطها العامة**" وأخيراً "**خمس محاضرات فى رسالة العالم**" وهو نفس عنوان محاضرات "رسالة العالم" فى ١٧٩٤.

تهدف "نظرية العلم" هذه المرة إلى نقد نظرية شلنج "فلسفة الطبيعة". فكل علم يبدأ بحدس حسى صعوداً إلى مبدأ يتجاوز الحس. هذا هو المنهج الفلسفى طبقاً للفلسفة النقدية. وهو ما يشارك فيه برجسون وهوسرل ومين دى بيران ورافيسون وميرلوبونتى وكل فلاسفة الوجود. أما شلنج فإنه يجعل الطبيعة واقعاً مطلقاً، شيئاً فى ذاته. فى حين أن تحليل الإدراك الحسى ينتهى إلى أن الموضوع يتكون بعمليات ثلاث: الأولى إحساس أو تحديد للحواس الخارجية، والثانية امتداد فى المكان يرد إلى الحدس اللاشعورى لقدرة الذات اللانهائية على القسمة، قدرتها على التفكير، والثالثة نسبة الفكر للوجود الموضوعى إلى الحس الممتد فى المكان أى التخارج. والنتيجة أن الفكر وحده هو الحدس، يعزو إلى الموضوعات وجوداً مستقلاً عن الذات. ليست الذات مجرد مرآة تعكس الأشياء بل تنظم المعطيات لبناء العالم. فى حين جعل شلنج العالم مكون من آلهة صغرى وقوى سحرية غريبة لا يمكن للذات التحول إليها أو معرفتها [2].

تكوين الذات للعالم تكوين تلقائى ولاشعورى. يبدأ بيقظة الشعور. فالواقعية عند شلنج أسطورة ووهم لأن العالم من صنع الذاتية، من تكوينه ووضعه. بالنسبة لفشته شلنج من الوضعيين الماديين الحسيين الذين يعزون إلى العالم الخارجى وجوداً مستقلاً عن الذات يسميه الطبيعة. وفى نفس الوقت يرفض فشته اعتبار الذات مجرد الأنا النفسى كما

---

(1) XL, I, PP. 386-387.
(2) XL, II, pp. 161-169.

هو الحال فى النزعة النفسية التى نقدها هوسرل فى "بحوث منطقية" والتى نقدها برجسون أيضا. فالذات تضبط الموضوع ولا تجعله خارج الشعور مثل شلنج أو مجرد انطباعات حسية فيه كما هو الحال فى النزعة النفسية والتى مثلها من قبل هيوم الذى نقده كانط وجعله هوسرل نموذجا لإفلاس الفيلسوف، والذى نقده برجسون فى رفضه السيكوفيزيقا، ورفضه كل الفلاسفة الوجوديين دفاعا عن الذات الخالص، وانتقالا من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود" (١).

وفى الذات الخالصة لا تتميز الذات عن الموضوع، فى الحس والذهن والعقل والخيال، بين الصورة والتمثل، عودا إلى المشكلة الكانطية، القبلى والبعدى والتى تحولت عند فشته إلى نشاط الذات بحيث يستحيل التمييز بينهما فى علاقة الصورة بالمضمون. هى عملية تفاعل وعلاقات متبادلة أشبه بالقصدية عند هوسرل ووصف الموضوع فى الإحساس الداخلى بالزمان، بين الحاضر والماضى والمستقبل (٢).

ويؤدى تمثل العالم إلى اكتشاف الموضوعات تحت قانون العلية، الدجماطيقية الفارقة فى مقابل المثالية المحايثة(٣). مازالت الثورة الكوبرنيقية تفعل فعلها ليس بطريقة آلية، من يدور حول من، ولكنه بطريقة جدلية يتفاعل فيها الذات والموضوع.

هذا النشاط الذاتى يقوم على الحرية الخلاقة، ابتداء من الميل نحو الحرية بعيدا عن الحس وعالم الأشياء. وتتحقق هذه الحرية على ثلاث مراحل: الأولى: إحساس يعطى الوعى مضمون التمثل أو الكيفية، حالة من حالات الذات، والثانية حدس عليه الذات، والثالث صورة المقاومة التى تقابلها والتى تم وضعها لاشعوريا. فالمعرفة أيضا تحرر من الموضوع المكانى عن طريق الخيال نحو المثال على مسار تقدم المعرفة الذى هو فى الحقيقة تقدم الفعل، ليس تقدم الذهن بل تقدم الإرادة. فالتحرر ليس فقط على الأرض بل فى النفس، ليس فقط فى العالم بل فى الشعور، ليس فقط ضد المحتل الغاصب بل أيضا ضد العالم الحسى، عالم الأشياء. تقدم المعرفة هو تقدم الحرية، واستقلال الأوطان هو نفسه استقلال الوعى. وتضع وحدة الوعى الفردى وحدة الوعى الجماعى. فالشامل يتجلى

---

(١) أنظر ترجمتنا: جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) هذه هى الأبعاد الثلاثة للزمان عند هوسرل: Protension, Retention, Intention والتى سماها هيدجر Les trois Extases.

(٣) الحالة Transcendant، المحايثة Immanent.

فى الفرد وفى الجماعة عن طريق القانون الخلقى [١].

يرفض شلنج أن يكون العالم من وضع أفعال الذات فى "نظرية العلم" دفاعا عن "فلسفة الطبيعة"، ويرفض فشته أن يكون العالم مستقلا عن أفعال الذات دفاعا عن "نظرية العلم". شلنج يتهم فشته بالفردية الكانطية وفشته يتهم شلنج بالوضعية. عند فشته الموضوع حدود الذات وليس مستقلا عنها، وعند شلنج الذات حدود الموضوع ومستقل عنها. الذات عند فشته مطلق لأنه حامل المطلق الإلهى. فالله يتجلى فى النفس بطريقة سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط. والمطلق يتجلى عند شلنج فى الطبيعة، طريقة أرسطو وتوما الاكوينى وهيجل. الضامن للذات عند فشته فى صنعها للموضوع هو القانون الخلقى. فالأخلاق شرط المعرفة، تجلى الإلهى فى النفس، كلمة الله فى الأرض. فإذا كانت الأخلاق شرط المعرفة فإن الدين شرط الأخلاق. تنبعث الأخلاق من العقل كما ينبعث الدين من الواجب. الله وحده هو الموجود بذاته، ولكنه ليس إلها ميتا بطريقة شلنج، مجرد تصور فارغ، موضوع تأمل وحدس، بل هو حياة خالصة يتجلى فى الوعى أى فى المعرفة، والمعرفة حياة وحرية. يحول الإنسان هذه القوة إلى واجب، واجب المعرفة، كنوع من تجلى الحياة الإلهية. وهذا هو بحث الحكمة.

و- أعطى فشته "خمس محاضرات فى رسالة العالم وتجلياتها فى ميدان الحرية" عام ١٨١١ يعلن فيها أن العالم، وهو نتيجة التقدم الروحى، هو تجل للحياة الإلهية، وأن العالم يمثل العقل على الأرض وأداة تحققه، يلهمه الله. فالله يتجلى فى العالم من خلال العالم، وهما من نفس الاشتقاق فى اللغة العربية ع ل م [٢].

يحاول فشته الجمع بين عقلانية "نظرية العلم"، ودينية "فلسفة الطبيعة" لشلنج. ويسهل ذلك لأن "نظرية العلم" تقوم أيضا على الدين مثل فلسفة الطبيعة. مثالية فشته أقرب إلى الدين من الطبيعة المملوءة بالغرائب والمعجزات والأرواح وصغار الآلهة أى الوثنية كما هو الحال عند شلنج. الدين عند فشته يقوم على التنزيه وعند شلنج يقوم على التشبيه بل التجسيم بألفاظ القدماء [٣].

---

(١) الشامل L'Universel.

(2) L'essence du savant et ses manifestations dans le domain de la liberté.

(3) XL, II, pp. 169-172.

يعارض فشته فى محاضراته المعرفة النظرية أى تمثل المعطى بالمعرفة العمليــة أى الوجود الحر الخالق للمثال. الأولى مجرد انعكاس فى المرآة فى حين أن الثانية عالم الفكر أى الرؤية التى يكون الله فيها نموذجا. معرفة العلم فيها تأمل العمل الإلهى، والفعل فيــه طاعة لإرادته. المتدين هو الوحيد العالم، والعالم هو المتدين. العالم هو مربــى البشــرية ليس عن طريق الخطيئة أو المعجزات بل عن طريق البراءة والحرية. المثل الأعلى مــن العالم لا أثر له إن لم يدخل فى روح العامة (١). وهو الحامل لمثل العدل والحرية (٢).

وقد لاقت محاضرات فشته "معطيات الوجدان"، "نظرية العلم"، "محاضرات فى ماهية العالم" نجاحا كبيرا فى الجامعة وامتلأت المدرجات بالمستمعين. وكان يتحدث ببطء حتــى يشارك المستمعون فى الفهم، يستنبطون المعانى، ويشاركون فى التجـــارب، ويشــعرون بنبضات قلبه وقلوبهم.

عارضه شليرماخر ربما ليس لفكره بل لمنافسته على كرسى الفلسفة أو الشهرة. مــع أنه كان أقرب إلى فشته منه إلى شلنج. يعيب عليه غياب المنهج. لذلك جعل محاضراتــه حول "الجدل". وكان سولجر ميزان الاعتدال بين فشته وشلنج (٣).

ألقى فشته محاضراته فى جامعة ارلانجن من أجل تعيينه أستاذ للفلسفة أمام الجمهور. ونقص صوتان لانتخابه. وفضلوا عليه موسى مندلسون من أنصار كانط وممثل التنويــر اليهودى لأن فلسفة فشته كانت تتسم بالغموض. اكتفى فشته بعرض روح فلسفته وليــس مذهبه فى موضع ألف فيه قبل "رسالة العالم". وربما كان أحد أسباب الغموض انشــغاله بالرد على شلنج فى "منهج الدراسات الأكاديمية". فقد بين شــلنج أن كــل علــم خــاص مشاركة فى المطلق أو فى المعرفة المطلقة وصورة لها. أما نداء العمل والعمــل، افعــل أفعل، وهو نداء فشته، فهو نداء الذين لا يودون تقدم المعرفة (٤).

رد فشته على شلنج علنا فى محاضرات إرلانجن أمام الطلبة فى تحديد ماهية العلــم.

---

(١) انظر دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية" قضايا معاصرة جـ١ فــى فكرنــا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢-٤٠.

(٢) وهو معنى الحديث الشهير "العلماء ورثة الأنبياء".

(3) XL, II, pp. 173-184.

(4) XL, II, p. 464-480. Askala التنوير

وسلم بأن العلم يتعلق بمبدأ أعلى، فكرة إلهية. العلم تفسير العالم. والعالم نفسه بعلاقاته وتحديداته والإنسانية التى يتضمنها ليس إلا مظهرا، ظاهرة خالصة تخبئ الأصل والأساس وهو الإلهى. العالم تخارج الحياة الإلهية أو المطلق. والسؤال هو: ما هى العلاقة المعرفة بالله؟ هنا تختلف "نظرية العلم" عن "فلسفة الطبيعة". وإذا كانت الطبيعة على علاقة بالله إلا أنها ليست مطلقة أو ضرورية، بل مجرد شرط أو وسيلة لوجود آخر. الطبيعة ليست مطلقة وليس الله كما يتصورها شلنج. فإذا كان لكل عصر أخطاؤه فتلك أخطاء شلنج وجوته اللذين يؤلهان الطبيعة، ويوحدان بينها وبين الله، طبقا لمذهب وحدة الوجود. واضح أن فشته يقلل من شأن الطبيعة وأن شلنج يعلى من قدرها. عند فشته ليس فى الطبيعة شئ الهى، والعلم ليس مطلقا. الله أو المطلق هو المثل الأعلى للمعرفة. والطبيعة شرط تحديد هذا المثل. وبهذا المعنى وحده يمكن البحث عن أساس إلهى للعالم. علاقة العلم بالمطلق ليست مشاركة كما يقول شلنج بل علاقة تبعية، وسيلة لغاية. والغاية مطلب الواجب. وقانون الإرادة رفع الإنسان إلى الله، والآلة معرفتنا بالعالم. وإذا كان المطلق هو المثل الأعلى للمعرفة الإنسانية فهو أيضا المثل الأعلى للعالم، يمثل فى العالم وحدة الحياة الروحية، فكرة الله. مهمته تحقيق الإرادة الإلهية فى العالم بفضل علومه التى تقوم بالتوحيد المطلق بين القانون والعلم والأخلاق والدين. ليس العالم تعبيرا مباشرا عن الله كما يدعى شلنج بل تعبيرا عن الله فى العقل. الله غريب على العالم، لم يخلقه على صورته ولكن فى ذهن العالم صورة عن الله. علاقة الله بالعالم عند شلنج مباشرة وعند فشته بتوسط العالم [١].

ومن ثم يكون السؤال: ما هى مسئوليات العالم؟ بالإضافة إلى الإلهام الإلهى، تمثل الإلهى فى الانسانى كما يظهر فى العبقرية وأشكالها المختلفة فى الفلسفة والشعر والعلم والسياسة ... الخ. وذلك يتطلب العلم والعمل، الجهد العقلى والفضيلة. الله باعث على المعرفة، ونموذج الحقيقة.

واجبات العالم التى تفرضها رسالته التى تتجاوز رسالة العالم الطبيعى هو تجنب التافه والفظ، وما يحط من الخيال، وما يبعد عن الذوق السليم والمقدس، وكل ما يضعف

(١) والحقيقة أن فشته أقرب إلى الآية الكريمة "وقل اعملوا" وإلى روح الفلسفة الإسلامية خاصة أصول الفقه كما عرض الشاطبى فى "الموافقات".

الروح [1]. دور العالم أن يدخل المثل الأعلى الإلهى فيه. ولما كان المثال متعارضا مع الواقع، يقوم العالم بقيادة مجتمعه، وإرشاد عصره، يأخذ زمام المبادرة، ويتصدر الأحداث، يحقق المثال فى الواقع، ويدخل فى صراع مع العادات القائمة.

ولكى يقوم العالم برسالته لابد له من حرية خاصة، الحرية الأكاديمية، حرية الفكر والقلم والكلام وإمكانية التقدم الخلقى. لا يستعمل العالم الحرية ضد القانون بل الإعداد لقانون المستقبل. ليست الحرية فوق القانون، ولا تعمل ضد الشرف والكرامة كما تفعل أحيانا الاتحادات الطلابية [2]. الحريات الأكاديمية هى التى تسمح للعالم أن يكون مربيا، صاحب مهمة مزدوجة عملية ونظرية. عمليا قد يكون فى الحكومة أمير مستشار طبقا لنموذج أفلاطون فى الملك الفيلسوف والفيلسوف الملك [3]. يفحص المسائل السياسية والاجتماعية ويقترح لها الحلول دون ألقاب أو وظائف. ويعمل على تحسين الحياة الجماعية تدريجيا [4]. ونظريا يطور العلوم الإنسانية القائمة، العلم والفن والأخلاق والدين. قد تختلف تعبيراته عندما يصوغ الفكرة الإلهية لأنه عالم وأستاذ وكاتب وأديب. لذلك كل العلماء والسياسيين والأساتذة والكتاب عليهم واجبات، البحث عن مثل أعلى سامى بالرغم من أنه يبتعد كلما اقتربنا منه، وبذل الجهد والعمل الدؤوب المستمر فى

(١) ويضيف فشته أيضا السكر والعربدة وهى سلوكيات الطلبة فى ألمانيا الذين دخل معهم فشته فى عراك من أجل تربيتهم الوطنية.

(٢) يمكن عقد مقارنات بين الاتحادات الطلابية فى ألمانيا وأثرها على الحياة الجامعية فى الهزل والجريمة والاتحادات الطلابية فى مصر بعد انتشار الحركة الإسلامية فيها والتشدد فى الحياة العامة. وتلتقى مع فشته فى ضرورة توجيه الاتحادات الطلابية إلى الحركة الوطنية.

(٣) وهو أيضا نموذج الفارابى فى "المدينة الفاضلة".

(٤) وهى مهمة العالم الاسلامى فى النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو الحسبة وهى الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية عند ابن تيمية. وفى حالات استثنائية وليس القاعدة. قد يضحى بالبعض لصالح الدولة عندما يصبح القانون مهددا والمثل الأعلى فى خطر. هنا تكون الحرب مشروعة ومقدسة، الحرب التى أرادها الله. فالعالم الحاكم خليفة الله فى الأرض، يعلن للناس أنه حامل المثل الأعلى. أما الحكام العاديون المرتبطون بالأرض فإنهم لا يعرفون ذلك ولا يعرفون الحرب المشروعة وليس لهم الحق فى التضحية بالحياة الانسانية لأن الشعب هو صاحب الحق والمصلحة. الحاكم العالم له وضع خاص خارج الدولة. يتوارى شخصه أمام الدولة، ودوافعه تخلو من الأنانية. يعيش فى عظمة الله. يتحد معه ويحقق رسالته. لا يرى شيئا إلا من المنظور الأبدى الشامل. وفى مقابل العالم الحاكم هناك العالم الأستاذ والكاتب. الواجب الأول للأستاذ احترام أساتذته وعلاقته بطلابه والعلم. وهو مجدد مبدع. والعالم الحاكم أفضل من العالم بمفرده. والعالم بمفرده أفضل من الحاكم بمفرده. العالم الحاكم يجمع بين النظر والعمل، والحاكم يعمل، والعالم ينظر. ويشبه هذا التقسيم أقسام الحكماء المتألهين عند السهروردى.

من أنه يبتعد كلما اقتربنا منه، وبذل الجهد والعمـــل الـدؤوب المســتمر فـــي الشــباب والشيخوخة.

وبالإضافة إلى الواجبات العامة للعالم هناك واجبات خاصة عليه. إذا كان سياســيا أو حاكما فعليه أن يعرف عصره كي يقوده، ويعرف الدستور لإصلاحه. فكل دستور غــــير كامل قابل للتحديث. وواجب العالم الحاكم هي العدالة. ولا يضحي بالفرد مهما كان صالح الدولة، احتراما لحقوق الإنسان.

واجبات الكاتب ألا يخاطب الجمهور بمنطق الإيحاء والتربية. فعمله ليـــس موجـــها لعصر معين ولثقافة معينة ولجمهور معين بل لمصلحة الإنسانية جمعاء. لا يقول شيئا قيل من قبل. لا يكتب إلا مبدعا من أجل تقدم الإنسانية وبناء العلوم وتهذيب الأخلاق. يعطـــي أفكاره صياغاتها النهائية فى صورة شاملة. وهو سيد لغته حتى يمكنه التعبير عن أفكـــاره بطريقة ملائمة مع إمكانية إبداع لغة جديدة. يعبر عن أفكاره بوضوح كالأستاذ، وبعمـــق كالفيلسوف حتى ولو كانت فى هذه الحال غامضة، ولا شخصية.

ويحكم فشته على كتاب عصره بقسوة. يكتبون بسرعة كتجارة بهدف البيـــع وكـــثرة النشر وملأ المكتبات. ويدين كثرة الكتب التى لا يقدر الجمهور على استيعابها، وإصـــدار المجلات والسلاسل دون تمييز كيفي، مجرد مشروعات تجارية مادامت بعيدة عن العيـــب فى الذات الملكية. معظمها مراجعات، وقراءات على قراءات. هى أعمال عقيمة للـــروح، وفاسدة للذهن. لا يمكن تأهيل الجمهور بها أو تعلمه لأنها تشوه الحقائق، وتكشـــف عـــن الأهواء مع أن فشته يعد حياته بمراجعة "أنسيديموس" لشولتز، وكانط بدأ مراجعات أيضـــا لعديد من الكتب فى عصره مثل كتاب هردر عن فلسفة التاريخ. وقد تحولت فى الفلســـفة المعاصرة إلى فن "القراءة" وعلم "التأويل".

وبالرغم من نجاح محاضراته فى إرلانجن إلا أن اتحاد الطلاب قاطعه فتناقص عـــدد الطلاب الأمر الذى اعتبره فشته إهانة شخصية له. فحولها إلى دروس مغلقـــة للخاصـــة، للزملاء وبعض تلاميذ شلنج. وقد حاول أحدهم التوفيق بيـــن "نظريـــة العلـــم" و"فلســـفة الطبيعة". وبادلهم فشته بالحضور فى دروسهم فى الرياضة والكيمياء أدبا. وطلـــب منـــه إعادة تنظيم الجامعة أو إنشاء جامعة جديدة نموذجية حتى يستعيد شعبيته. ومنذ عودته إلى برلين بدأ كتابه "أفكار حول التنظيم الداخلى لجامعة إرلانجن" ولكن بروسيا كـــانت فـــي

خطر وبدأت الأزمة السياسية عام ١٨٠٦ (١).

بدأ فشته خطته ببيان عيوب التنظيم الحالى للجامعة مثل غياب الاتصال بين الأساتذة والطلاب، عقم التدريس، غياب الطلاب، العادات السيئة لاتحادات الطلاب مثل السكر والعربدة والتحدى بالمبارزة ومظاهر العنف. وإذا كانت مهمة الأستاذ إيصال العلم المستقل عنه فإن أفضل منهج للتدريس ليس المحاضرة، المونولوج، وحفظ الكتاب المقرر بل الحوار والمناقشة مع الجمهور. يبعث الأستاذ الطلبة على التفكير والتعبير عن آرائهم ثم يستعيدها الأستاذ وقد يعيد ترتيب وصياغة أفكاره بناء عليها. الجمهور جزء من الخطاب، وأستاذ ثان. الأستاذ تلميذ بالقوة، والتلميذ أستاذ بالقوة. وكلاهما يتقدم نحو المعرفة. وهذا يسمح للأستاذ بالتعرف على الطلاب شخصيا وتجريبيا وحياتيا، ويتعرف الطلاب عليه كذلك دون تكرار أفكار الأستاذ أو الإملاء من طرف، والصمت من طرف آخر. ويمكن لمجلة الجامعة "حوليات التقدم" أن تنشر نتائج هذا المنهج التربوى. ويكتب فيها الأساتذة والطلاب، وتنشر فيها الرسائل الجديدة الخاصة بالمنهج. ويكون النشر فيها شرط تعيين الأساتذة. بل يتناول فشته المسائل المالية والإدارية للجامعة وعدم ربطها بطول الدراسة ونوعيتها حتى تظل الجامعة منبرا حرا للفكر والبحث العلمى. فإذا نجحت التجربة تستطيع جامعات بروسيا أن تتبنى النموذج الجدى لصالح الحضارة البشرية. ثم تنشأ المنافسة بين الجامعات للحصول على أفضل الأساتذة والطلاب بعد أن تسقط الموانع والفواصل بينها بدلا من المحافظة على الجمهور بأى وسيلة حتى ولو كان بتملق أذواقهم وبيع الكتب المقررة حرصا على الدخل المادى للجامعة. وتعقد الدويلات الألمانية معاهدات بينها لفتح الحدود لمدة قرن على الأقل والنص فى دساتيرها على السماح للمواطنين الألمان بالالتحاق بأية جامعة يشاءون بل بجامعات الدول المجاورة فى بولندا وروسيا والنمسا والمجر. فالوحدة الطلابية واللغوية هى الأساس. ألمانيا هى كل بقعة يتكلم فيها بالألمانية. ألمانيا وطن الألمان لغة وثقافة حتى الالزاس واللورين بين فرنسا وألمانيا بلغتيهما المزدوجة الألمانية والفرنسية على ضفتى الراين. الروح الفرنسية الحقة الروح الألمانية.وهو ما سيعيد بناءه فشته فى "النداءات" وما ستعتمد عليه ألمانيا فى توحيدها قبل الحرب العالمية الثانية وبعد سقوط جدار برلين.

---

(1) Idées pour l'organization interieure de l'université d'Erlangen.

ز- وقدم فشته عام ١٨١٢-١٨١٣ عدة دروس فى موضوعات سابقة مثل **"نظرية العلم"**، **"نسق الحق"**، **"نسق الأخلاق"**، **"علاقة المنطق بالفلسفة"**، **"معطيات الوجدان"**، وكلها جدل مع فلسفة الطبيعة لشلنج. فقد حاول شلنج فى كتابه "دراسات فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية" حل مشكلة فلسفة الهوية، علاقة الله بالعالم، واللانهائى بالنهائى. وتحداه فشته بأن ذلك يستحيل دون إلغاء الله أو إلغاء العالم. ثم حاول شلنج فى "فلسفة ودين" أن يحل الأشكال من جديد. فقد وجد العالم نتيجة سقوط المطلق، وتخارج الذهن. ولم يكن هذا السقوط من فعل الله بل من آثار الحرية. ويمكن بعد ذلك تحديد العلاقة بين الله والعالم عن طريق التوسط، مثل الطبيعة أو الوحى. ومن ثم يمكن التوفيق بين وحدة الوجود عند اسبينوزا والمثالية الترنسندنتالية الصورية. فالطبيعة تجل لله أو صورته كما يتجلى فى الوعى والحرية، فى الذات والفعل. وهو خال من الشر الايجابى والسلبى. فكما يتجلى الله فى العالم وهو مفارق له يتحول الإنسان إلى اله ليقترب منه. أما الشر فإنه نتيجة الحرية الإنسانية والاختيار الانسانى والفعل الانسانى [1].

كتب فشته من جديد **"نظرية العلم" فى ١٨١٢** ليحل هذا الإشكال نفسه علاقة الله بالعالم. فقد أخطأ شلنج فى محاولته حل الإشكال بوضعه على مستوى الواقع وليس على مستوى الفكر، واعتباره المطلق معطى يمكن إدراكه بالحدس، وأن العالم صدر عنه كما هو الحال فى نظرية الفيض كنوع من السقوط. يرى فشته أن هذا الحل لا يرى شيئا، يقدم عماء إراديا أو فلسفة كسولة. فالمطلق فى الفلسفة النقدية حد التفكير. المطلق فى حد ذاته لا يمكن إدراكه أو الوصول إليه. ولا يدرك فى صورة وجود ولكنه فى صورة واجب الوجود، لانهائى يتحقق. وهذا الذى يفرق بين النقد عند فشته والقطعية عند شلنج واسبينوزا. المعطى فى الفلسفة النقدية هو الفكر وفى القطعية الوجود. واضح أن الخلاف بين "نظرية العلم" عند فشته و"فلسفة الطبيعة" عند شلنج هو أساسا فى فلسفة الدين، فى علاقة الله بالعالم، على مستوى الفكر عند فشته، والوجود عند شلنج.

ح- ثم القى فشته دروسه عام ١٨١٣ **"دروس كمقدمة نظرية العلم"** مبينا أن "نظرية العلم" هى أفضل تفسير للفلسفة النقدية وأقوى دفاع عنها ضد المهاجمين لها مثل شلنج فى

---

(1) XL, II, Z, pp. 209-213.

"فلسفة الطبيعة" التى صاغها من منظور الوجود وليس من منظور الحرية كما هو الحال عند كانط وفشته. يعتمد منظور الوجود على الحس والظاهر فى حين يعتمد منظور الحرية على العقل والشيء فى ذاته. فالوجود من وضع المعرفة، والواقع من صنع الروح. فلا وجود لموضوع خارج الفعل الذى يؤسسه. وعلى هذا النحو تمحى التفرقة بين الطبيعة والروح لأن الله يجمع بينهما. فهو حاوى لكل شئ. عيب فلسفة الطبيعة أنها لا تدرك الروح، ولا أفعال الذهن التى تنتجها. استراح فيها الله، والطبيعة الخارجة. وفى مقابل ذلك تتهم "فلسفة الطبيعة" "نظرية العلم" بأنها عدمية. وعند فشته الحرية هى الطبيعة الداخلية التى تؤسس الطبيعة الخارجية.

ط- كانت الصياغات الأخيرة لنظرية العلم فى جدل مستمر مع "فلسفة الطبيعة" عند شلنج. فهى مشروع مستمر لا يكتمل، فى حوار دائم مع تيارات العصر [1]. ففى نفس العام كتب فشته أيضا "**المنطق الترنسندنتالى**" وهو التعبير الذى يستخدمه هوسرل بعد قرن من الزمان فى "المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى" [2]. لا يعنى المنطق مجرد آلة لضبط معطى بل هو وصف لتكوين المعرفة وبنائها وليس نقائضها كما فعل كانط. فالنقائض للوحدة، والتعارض للجمع، والاختلاف للهوية تحت المطلق. فالمنطق يفترض المطلق فى ذاته، لا يدرك بالحدس كما يدعى شلنج بل يتجلى فى الفكر وفى صور الوعى. كل فلسفة تتحدد بهذه التقدم الذى يحقق المطلق من العدم إلى الوجود، ومن اللاوعى إلى الوعى، ومن الإمكان إلى الواقع، ومن الضرورة إلى الحرية. لذلك يربط فشته فى "المنطق الترنسندنتالى" بين الخبرة الحسية والأخلاق. الأولى تحديد الفكر بمطلق الواقع واللاشعور، والثانى تحديد الفكر بالمطلق باعتباره مثالا. الأولى حتمية، والثانى حرية. الأول ظلال لصورة الثانى [3].

وتفرقة فشته بين الماهية والوجود فى المطلق، بين اللاوعى والوعى، بين الخفاء والتجلى، بين الظاهر والحقيقة هو تصحيح لنظرية الشر عند شلنج فى "بحوث حول ماهية الحرية الإنسانية". فالسقوط ليس واقعة فى العالم بل نتيجة لإعمال الحرية.

---

(1) XL, II, Z. pp. 225-228.

(2) XL, II, Z. pp. 228-230.

(٣) ظلال Schema ، صورة Bild .

يهدف "المنطق الترتسندنتالي" إلى تجاوز ثنائية الواقع والفكر، الكم والكيف، الكثير والواحد، الروح والطبيعة، الحرية والحتمية. والفكر هو طريق هذا التجاوز الذى يجمع بين طرفى الثنائية. وهو ما يتفق مع روح الفلسفة النقدية.

وقد كتبت "**معطيات الوجدان**" في ١٨١٣ كملحق للمنطق الترتسندنتالى. يبين فيه فشته كيف يتجلى العالم ما فوق الحس فى عالم الحس، وكيف أن الطبيعة ما هى إلا تحقق للواجب. وقد فهم شلنج الطبيعة فى "بحوث فى ماهية الحرية الإنسانية" على أنها إرادة على مستويات عديدة من القوة. فالإرادة هى المبدأ الدافع لحركة الحياة. كما يرى شلنج أن الشر الموضوعى هو أساس الوحى الإلهى للانتصار عليه فالشر داخل فى نسيج الوجود حتى تحوله الإرادة إلى خطيئة. أما فشته فبالرغم من اعترافه بأن الإرادة هى المحرك للحياة إلا أنه لا يجعلها أصل الشر بل الرابطة بين الأخلاق والطبيعة، أداة الخير حتى تصبح الطبيعة تجسدا للخير.

الإرادة، مبدأ الطبيعة. هو الفعل الجوهرى للذات، فعل روحى، تصور عملى، تصور يتموضع، المسار من الحسى إلى العقلى، من الواقع إلى المثال. لقد وضعت "فلسفة الطبيعة" لشلنج الفكرة أو الإرادة فى الطبيعة ولم ترتفع إلى مستوى المثال. ألهت الطبيعة جاعلة إياها إلها، روح العالم. والإنسان هو الذى يقوم بذلك لأنه الطبيعة والعقل فى آن واحد. ليست الطبيعة أيضا صورة الله بل هى ما يأخذ الله كصورة كى يظهر من خلالها. ليست مخلوقة لله، وليس لها أية علاقة به. البشر العقلاء هم الذين يضعون الله بفعل العقل ويخلقون الطبيعة. البشر صور الله، والطبيعة صورة البشر. وما يتصوره الإنسان على أنه حكمة الله فى الخلق هو فى الحقيقة من وضع الفكر. حكمة الطبيعة هى حكمة الفكر. والنظام والحكمة فى الطبيعة هو نظام الفكر، تعبير عن الواحد، أساس العقل، وصورة المطلق [1].

الواجب إنقاذ الطبيعة من العدم وإعطاؤها معناها الإلهى. فمنذ إثارة الغبار حتى الحروب الوطنية للاستقلال لا يكون ذلك مفهوما إلا بمبدأ يفوق الحس، يمثل أعلى محرك. فالحرية هى التى تحدد الطبيعة. ومن ثم ليست الطبيعة مطلقا بل تعتمد على مبدأ

---

(1) XL, II, Z, pp. 230-235.

يتجاوزها. وبالتالى تمحى التفرقة التى وضعها كانط بين الإرادة كطبيعة، والإرادة كعلية عقلية. الإرادة هى الجامع بين الطبيعة والعقل. ومن ثم يصبح تحقيق الواجب فى العالم ممكنا. وهو مشروع الإنسانية كلها، مملكة الغايات، الكلمة فى التاريخ. والله هو الكلمة، والكلمة هى الله كما يقول إنجيل يوحنا. وهو ما قاله فشته أيضا فى "رسالة العالم" فى ١٧٩٤.

ثم تأسست جامعة برلين. وكان شليرماخر فى "أفكار ظرفية حول الجامعات بالمعنى الألمانى مع ملحق خاص بالجامعة الجديدة المزمع إنشاؤها" قد دعا من قبل ليس إلى إنشاء جامعة بل مؤسسة تقوم بنفس الغاية. كان يريد هدم الصورة القطعية للروح الجماعية للجامعات القديمة، وروح التلمذة، روح الخوف. وساهم فى الدعوة أساتذة ومربون ومفكرون آخرون. جامعة تحمل أمانة ألمانيا. واقترحها فشته بعد نقد المقررات فى الجامعات القائمة والشروح والملخصات على المتون، محبذا المنهج السقراطى منهج الحوار الحر بين الأستاذ والتلميذ. ويتطلب ذلك عزلة التلميذ عن الأسرة والمجتمع فى نظام داخلى وحلقات بحث أشبه بالمدارس القديمة. واقترح فشته برنامجا تعليميا جديدا فى قمته الفلسفة ثم أقل منها فقه اللغة أداة عامة للفهم ثم الرياضيات ثم التاريخ (السياسى والاجتماعى والطبيعى) ثم القانون ثم الطب ثم اللاهوت (ويشمل اللاهوت الخلقى، التبشير، فقه اللغة من أجل التفسير، والتاريخ لشرح نشأة العقائد وتطورها)، ومع وضع برامج الجامعة تأسيس حوليات ومكتبة [١].

وبعد أن كان فشته عميد الكلية الفلسفية انتخب رئيسا للجامعة [٢]. ودخل فى معركة مع روابط الطلاب خاصة روابط المبارزة بالسيف التى منعها فشته. ووقعت مبارزة بين مشاغب ومسالم. وأصر فشته على تقديم المشاغب إلى محكمة الشرف التى أسسها لينال عقابه. فلا داعى لجعل العلاقات بين الطلاب أولا والمواطنين ثانيا تقوم على العنف الذى قد يؤدى إلى الحروب الأهلية التى تبدأ بمبارزة بين الخصميين. دور الجامعة تعليم الأخلاق، وحل الخلافات بالحوار وليس بالسيف. العنف لا ينتهى إذ يولد العنف العنف فى خط حلزونى لا يتوقف كما هو الحال فى جرائم الأخذ بالثأر. وكان شيلرماخر، لمنافسته

---

(1) XI., II. Z. pp. 134-160.
(2) XI., II. Z. pp. 182-208.

على المنصب، وربما لغيره في الفكر يحث الطلاب على معارضة فشته حتى يستقيل من رئاسة الجامعة تحت ضغط الطلاب.

كانت الأسباب المعلنة الخلاف حول تدريس اللاتينية التى أرادها شيلرماخر إجبارية وفشته اختيارية نظرا لعدائه للثقافات الأجنبية، واللاتينية أصل الفرنسية. وبالنسبة للمنهج يؤيد شليرماخر المنهج التعليمى القديم بينما يفضل فشته منهج الحوار السقراطى، يريد شليرماخر جمع أكبر قدر ممكن من العلوم، فقه اللغة والرياضيات والطبيعة والتاريخ واللاهوت بينما يريد فشته الفلسفة الأكثر تخصصا.

كما دخل فشته فى معركة مع ممثل البلاط حول الرئاسة، من يرأس من؟ أراد فشته أن يجعل رئيس الجامعة رئيس ممثل الدولة. وكان سبب الخلاف أيضا حول الحريات الأكاديمية التى أراد فشته تأكيدها بلا حدود فى مقابل من يضعون شروطا لها. وكتب فشته فى ذلك خطابه الرئاسى "القضاء الوحيد على الحرية الأكاديمية"، وهو ما أكده من قبل فى "رسالة العالم". وإذا كان دور الجامعة هو تحقيق ملكوت السموات فى الأرض فإن ذلك يتطلب حرية البحث العلمى. الجامعة مؤسسة مقدسة والهدف الذى تعمل له هدف مقدس. ولا داعى لخوف الجامعة من الحريات الأكاديمية. فالحقيقة تثبت بالبرهان وليس بالخوف. ولا خوف منها على الإيمان، فالإيمان يثبت بالنظر وكان السبب الأخير للخلاف هو رغبة فشته فى فتح المحاضرات للمستمعين فى الدروس الحرة وليس فقط للمتخصصين. فالفلسفة رسالة وليست مهنة.

فى لحظات التحول الكبرى فى التاريخ يبدو أن الفكر الحر فى حاجة إلى منبر حر مؤسسة أو جريدة وإلى حزب ثورى قادر على تحويل الأفكار الحرة إلى ممارسات عملية. وقد ظهرت الحاجة إلى التحول من "الفلسفة النقدية" إلى تأسيس "معهد نقدى" يقوم بتحويل روح الفلسفة النقدية إلى برنامج بحثى تعليمى [(1)]. فالجامعة الحرة أقدر على فهم روح العصر من الجامعة التقليدية القديمة، جامعة الدولة. لذلك أنشئت "الكوليج دى فرانس" للتعبير عن الروح الجديدة فى فرنسا فى مقابل "السربون" كجامعة تقليدية محافظة [(2)].

---

(1) XL, II, 1, pp. 227-269.

(٢) أسس الأفغانى مجلة "العروة الوثقى" كمنبر حر للأيديولوجية الإسلامية الثورية الجديدة وأراد أن يؤسس حزبا ثوريا قادرا على تحقيق هذه الأيديولوجية كممارسات تاريخية.

وقد بادر شلنج بذلك واقترح إنشاء معهد حر نقدى يضم فروع المعرفة الفلسفية كلها كان مازال صغير السن، عمره خمسة وعشرون عاما، وهيجل ثلاثون عاما. فقد ولد بعد هيجل بخمس سنوات. واقترح فشته رئاسة رينهولد له. وأخطر بذلك شيللر. تصوره فشته معهدا حر لا يخضع للرقابة ويضم إلى الفلسفة العلم والأدب. وطلب مساعدة شيللر وجوته فى تدبير موارده المالية. وعارض شليجل وشيلرماخر خطة فشته لأن المعهد النقدى المقترح على نمط الدستور الملكى والتبعية العامة. ويفضل شليجل معهدا يعبر عن العواطف الجمهورية. اتهم شليجل فشته وهو نصير الثورة الفرنسية بأنه ملكى عقائدى تسلطى أحادى الطرف.

ويتضمن المشروع مقدمة تكشف عيوب العصر وكيفية تجاوزها فى ميادين الأدب والفنون الجميلة ووصف الحالة الذهنية للروح العلمى والحس الفنى بوجه عام مع تحديد موضوعى العلم والفن ومقارنته بالمفاهيم الأخرى. مهمة المعهد الجديد النقد ومراجعة كل ما يصدر من مؤلفات فلسفية وإبداعات فنية وإعطاء تاريخ شامل للموضوع أو نشر كتب كاملة، ونسق الفلسفة طريقا ثالثا بين الدجماطيقية والشك، وإفساح المجال للعلوم الرياضية، والفيزياء العلمية بكل أجزائها، التاريخ السياسى، وتاريخ الأفكار وتاريخ الأدب وتاريخ الفلسفة والتاريخ النظرى أى فلسفة التاريخ. كما يضم البرنامج العلوم المساعدة مثل فقه اللغة، والهرمنيطيقا النظرية وكمصدر لمعرفة اللغة واللغة الأم، والفن، والخطابة، والفنون التشكيلية، والفنون الخالصة والشعر والموسيقى والرسم والنحت. ويضم أيضا العلوم التطبيقية والكتابة الفلسفية، والفنون الميكانيكية والتكنولوجيا والزراعة والاقتصاد. ولم ينس المشروع التربية خاصة تربية المتخلفين عقليا، وتربية الشعب ودور الدولة والكنيسة.

واقترح ريهنولد إنشاء مجلة نقدية من أجل مراجعة ما يصدر من مؤلفات فلسفية والتعبير من خلالها عن روح العصر. واقترح شليجل "الحوليات" بديلا عن المجلة أو الجريدة الأدبية العامة. وظهر بالفعل العدد الأول من "الجريدة النقدية الفلسفية" وعليها أسماء شلنج وهيجل وليس فشته [1]. كان هيجل أقدر على التعامل مع الرومانسيين

(1) Journal critique de philosophie.

وضمهم تحت إبطيه فى حين كان فشته مثاليا صلبا.

ى- **نظرية العلم والرومانسية**. كانت معظم كتابات فشته منذ ١٧٩٩ ردا على منتقديـــه. وكانت والمثالية النقدية كما عبرت عنها "نظرية العلم" ردا على التصوف المتأثر بجاكوبى كما تأثر الفكر الشعبى حتى ظهرت وكأنها تقيض الرومانسية فى حين أنها تعبـــير أميـــن وواضح عنها. تطورت فى مجلة "أثينا" كما تطور التصوف الطبيعى على أيـــد أنصـــاره نوفاليس وشليرماخر. تعتبر "نظرية العلم" إحدى صور الرومانسية فى الفكر والفلسفة مثل كتابات الرومانسيين الألمان شليرماخر وشليجل وتيك. تيك صـــاحب نظريـــة جماليـــة، وشليرماخر واضع نظرية أخلاقية ودينية، وشليجل هو الذى صاغ العناصر الرئيسية فـــى الرومانسية التى تتكون من مثالية جذرية تدور حول الأنا، المبدأ الأول المطلق، الحريـــة اللانهائية، القدرة اللامحدودة على الخلـــق، الخيـــال ودوره فـــى إنتـــاج الموضوعـــات اللاشعورية، فكرة العمل المولد، التقابل بين لانهائية المثل الأعلى وحدود الواقـــع. هـــذه العناصر كون منها شليجل تصوره للأنا باعتباره مصدر العبقرية فى الفن. وهـــو الأنـــا العبقرى الخالق، القادر قدرة مطلقة. وهى الفكرة الرئيسية فى نظرية العلم. ومع ذلك تظل هذه الحرية اللانهائية عند فشته مثلا أعلى خالصا لا يمكن امتلاكها. وتظـــل محاولـــة لا نهائية للتحرر كما هو الحال عند لسنج حتى اكتمال التاريخ أو نهايته. ويتعـــارض الأنـــا واللاأنا فى الشعور. وإذا كانت رسالة الإنسان فى الحياة تحرير الأنا من حدودهـــا عـــن طريق التمييز بين الطبيعة والروح، وتحقيق العقل فى العالم أو كما قال هيجل "العقل فـــى التاريخ"، فإنها رسالة تحقيق ما ينبغى أن يكون وما لا ينبغى أن يكون عن طريق الفعـــل. وتنتصر الحرية عند الرومانسيين عن طريق الفن الذى يحـــرر الـــروح الإنســـانية مـــن العبودية للعالم الحسى والقهر الاجتماعى. ويضمن سيطرة الذات على كل ما هو خارجى، ويسمح بتحقيق هذا المثل وهو مطلب العقل الذى لا تصل الفلسفة إليه. وقد أظهرت فلسفة فشته أن العالم من صنع الخيال الحر الخلاق. الفن وحده هو القادر على خلق عالم تكـــون فيه الروح صاحبة السعادة حيث تتطابق المادة والصورة والتعبـــير عنـــهما بـــدلا مـــن التعارض بينهما [1].

وينفى شليجل ومعه فشته كل تجريبية وكل موضوعية فى الفن لصـــالح العبقريـــة

---

(1) XL, I, pp. 433-469. Schelgel, Schleiermacher, Tieck.

باعتبارها المصدر الوحيد للخلق الفنى والموضوع الوحيد للفن والذاتية الخالصة، والتحول الأساسى لما هو جوهرى فى الوجود وهى العاطفة [1]. هـــذه هـــى الخاصيـــة الأولـــى للرومانسية، التحول الأول فى مثالية فشته، تعظيم العبقرية، وعبادة الفرديـــة ممـــا أثـــار شبهات تأليه الفرد كما حدث عند فيورباخ فيما بعد. الأنا لا علاقة لـــها بالأنـــا الفـــردى التجريبى بل هو القانون والعقل، الألوهية التى تعبر عن نفسها داخـــل الوعـــى. فـــهمت الرومانسية البدائية ذلك وأرادت التعبير عن هذه الخاصية الشاملة للشخص فـــى الفـــرد. وأقرت بأن الإنسان إنسان ولكنه فى نفس الوقت هى الإنسانية كلها. يشعر فـــى أعمـــاق نفسه بالآخرين، كتوسط متبادل، لا فرق بين علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقـــة الإنســـان بالله. وكل تصور للإله الواحد يكون فارغا إن لم ينعكس على العلاقات بين النـــاس والله هو كل شئ، كل ما هو أصلى وأصيل. وكل ما هو متعالى، الله موجود فيه. قوة الفرد هو الله إذ يسكن الله فى كل فرد. لذلك كل فرد وسيط للآخرين، يمحو ذاته للاتصـــال بـــهم، أقواله وأفعاله وسلوكه الإلهى. والفنان هو هذا الوسيط التالى للآخرين لأنه أفضـــل مـــن يتمثل الإلهى فيه لأنه قريب منه. هو راعى الإنسانية. رسالته رفعها إلـــى مســـتواه، وأن ينمى فى نفسه الحس والقوة لاستقبال الحدس الإلهى، ويحول الأنا التجريبـــى إلـــى الأنـــا المطلق إلى عقل يعبر عن الألوهية فى الفردية. وبالتالى تصبح الإنسانية إلهية. وتصبـــح الألوهية إنسانية [2]. مهمة الفن إيقاظ الله الكامن فى النفوس [3]. ومن ثـــم يرتبـــط الفـــن بالفلسفة من ناحية، والدين والأخلاق من ناحية أخرى. كما ترتبط الرومانســـية بالفلســـفة والشعر، بالمثالية والواقعية، بالنظر والعمل. تنتهى الأولى من حيث تبدأ الثانية، وتنتـــهى الثانية من حيث تبدأ الأولى. وكلاهما متوحدان فى الدين، ثلاثى هيجل الأثير، مع أولويـــة الفلسفة، الفلسفة والفن والدين. الدين هو الرابطة الحقيقية بين الفلسفة والفن مـــع أولويـــة الدين عند فشته. الدين هو الذى يحقق الخلود فى الزمان. والفلسفة والفن تعبيران عنـــه. ومع ذلك بدون الشعر يظل الدين غامضا. ودون الفلسفة يصبح مجرد تصوف غامض. لا يمكن إذن فصل الدين عن الفن والفلسفة، عكس جويو فى "لا دينية المستقبل" حيث يـــرث الفن والفلسفة الدين. أما الأخلاق فنسبتها إلى الدين كنسبة الشعر إلى الفلسفة، تطبيق فـــى

---

(1) وهناك تشابه كبير بين عناصر الرومانسية فى فلسفة فشته وشليجل وبين محمد إقبال.
(2) وهو نفس موقف الصوفية خاصة السهروردى حكيم الإشراق واخوان الصفا.
(3) هذا شرح للآية الكريمة "ونحن أقرب إليهم من حبل الوريد".

الواقع، والواقع هنا هو السلوك الانسانى، تجلى الإلهى فى الأشياء الإنسانية. وبالرغم من تجاوز الدين الأخلاق إلا أنه لا يستطيع الاستغناء عنها وإلا تحول إلى طاقة للشر، مبدأ يخشى منه، قاس مخيف لا إنسانى. الأخلاق والشعر والفلسفة والدين عناصر أربعة تكون الرومانسية التى حاولت "نظرية العلم" صياغتها. والدين هو العنصر اللامرئى الذى يتجلى فى المظاهر الثلاثة الأخرى، العلوم الثلاثة التى تقوم الحضارة الإنسانية عليها والتى لها غاية مشتركة، تحقيق اللانهائى، رفع الأنا إلى مستوى المطلق الشامل بفعل عبقريته. الرومانسية تستأنف نظرية العلم. وتتعامل مع الإنسانية تعاملا جذريا وتتجاوز الفلسفة النقدية. يتحقق فى الواقع مثال نظرية العلم، وتنال المطلق خارج حدود الإنسان فتنتهى إلى نفى كل شئ واقعى. وتنتهى إلى أسلوب فى السخرية كما اتضح ذلك عند كيركجارد فى "مفهوم السخرية". فهى منهج يسمح للأنا التجريبى بالحصول على اللانهائى والمطلق، وهى صورته. ويتطلب هذا الصعود، هذا التحقق اللانهائى أن تبقى هذه الصور الفارغة، ونفى كل مضمون واقعى وتجريبى للشعور. ويحدد شليجل التهكم بأنه تتابع مستمر للخلق الذاتى والتدمير الذاتى فى ان واحد أو تركيب مطلق بين متناقضات، مطلق يتغير باستمرار، ينتج ذاته من فكرين فى صراع، الحرية المطلقة للأنا أو لانهائية الروح التى لا ترضى أى تحديد خاص. فتؤكد قدرتها على الإنتاج الذاتى متجاوزة كل الحدود. ومن خلالها تتحقق الأنا التجريبى، ولا يمكن أن تتجاوزها دون أن تنفيها. وقد كتب شليجل أيضا "محاولة فى مفهوم الجمهورية" مستأنفا مشروع "السلام الدائم" لكانط [1]. إذ تعنى الأنا وجود جماعة من البشر أى أن الأنا تكون قادرة على الاتصال والمشاركة. فالأنا جزء من المجتمع الذى يكون الدولة.

ويعود فشته إلى اكتشاف اسبينوزا قبل أن يوقظه كانط من سيادته ويلحق به من خلال شليجل وشلنج. ففشته هو اسبينوزا بالإضافة إلى شلنج، رؤية الله فى الطبيعة ورؤية الطبيعة فى الله. أثر اسبينوزا فى الرومانسيين الألمان فى تصورهم لوحدة الوجود. وقد لاحظ شليجل من قبل أن فشته هو جماع كانط واسبينوزا وإعادة قراءة "كتاب الأخلاق لاسبينوزا" والتعبير عنه بلغة الفلسفة النقدية. فقد اكتشف اسبينوزا الوحدة بين الله والعالم، حلول اللانهائى فى النهائى والترنسندنتالى، العمل اللاوعى للروح المطلق. العالم مجبر

---

(1) Essai sur le concept du Républicanisme.

ولكنه واع لذاته، تحقيق اللانهائى، تخرج الروح اللاواعية منه تدريجيا. وقد حمى فشته نفسه بهذا المسار الفلسفى من الوقوع فى براثن الرومانسية، الصديق - العدو فيما يتعلق بعبقرية الأنا وأسلوب التهكم والسخرية وبداية العدمية والاغتراب. كانت الرومانسية خليطا من فشته وجوته ويعقوب البوهيمى. جوته تجسيد لعبقرية، وفشته منظرها.وعند يعقوب البوهيمى تخبئ الطبيعة الله. ويعيد فشته اسبينوزا بلا إله، ويضع الأنا محله. وتتمثل واقعية فشته فى الشعر، وحدة الوجود الشعرية مما ينتهى به إلى الكاثوليكية.

وهناك رومانسيون آخرون مثل حاييم "الفيلسوف الشيطانى" مؤرخ الرومانسية الذى جمع بين الشعر والطبيعة [١]. وقد أكد العناصر التكوينية فى الرومانسية مثل الولع بالحرية التى ترفض كل قاعدة باسم عبقرية الأنا، وأسلوب التهكم الذى يخفى وراءه وحدة الوجود، والتصوف الطبيعى الذى ينتهى إلى الإشراق والسحر. وقد استطاع فشته أن يتخلص من ذلك ويحول الرومانسية إلى مثالية نقدية متضامنا مع "العاصفة والاندفاع" عند لسنج، والرومانسية السياسية فى الثورة الفرنسية. لذلك كره فشته العقلانية بالمعنى الشائع، العقلانية السطحية التى انتصرت بها فلسفة التنوير والتى دافع عنها العجوز نيقولاى من أجل حبها للاستقلال، وقوة الإيمان بالحرية المطلقة، والسعى وراء المثال اللانهائى، وهو غاية الإنسان.

وكان نوفاليس أقدم وأعز صديق لشليجل. وهو اسم مستعار [٢]. وهو مخترع قوانين العالم الداخلى، وفشته مخترع قوانين العالم الخارجى. و"نظرية العلم" نوع من مثالية الطبيعة، الاستعمال النشط لوحدة الفكر. وعبر نوفاليس عن ذلك بالشعر مثل شيللر حول أربع قضايا: الأولى أن العالم الخارجى ما هو إلا محض سراب ليس له مبدأ لوجوده فى داخله. هو فقط شرط تقدم الحرية. عقبته النفى الذى تعارضه الحياة الداخلية، قوة الخلق ومنبع الوجود. والثانية الطبيعة محض خيال، عمل لا شعورى للخيال الخلاق، مهمتها أن تكون مادة للإبداع الخلقى. والثالثة تعدد الأشياء وتحولات الأشياء المستمرة تعبر عن جهد الحرية للتحقق دون الوصول إلى اللانهائى. والرابعة العالم رمز للنشاط الروحى، تعبير عن المثال، شعر المطلق. الله والطبيعة شئ واحد مثل اسبينوزا. فشته هو اسبينوزا وشليجل فى آن واحد. وهو ما حاوله من قبل على مستوى التصوف الخالص عاشق الله

---

(1) Haym, Philosopher Teutonicus.

(٢) الاسم الحقيقى هو Frederic Leopold de Handenbeg

والمتيم به يعقوب البوهيمي.

كتب نوفاليس إلى شليجل أن فشته أخطر مفكر عرفه. فهو ســـاحر لا يســـتطيع أن يخرج من "نظرية العلم" دون أن ينكر نفسه. وتنقصها العقلانية للحصـــول علـــى الـــذات الخالص. والمطلق الذى هو بالنسبة للفيلسوف مشكلة، مثل أعلى. الفلسفة لها دور مؤقـت، تخليص النص من الأحكام المسبقة والتقاليد والعادات. تدين العقائد الوثنية المزيفة، وتبشـو بالنسبية الشاملة، وتبين الطابع الواهم للواقع. وبالإضافة إلى هذا السلب هنـــاك إيجـاب. العاطفة حدس بالرغم من أن الفيلسوف لم يستطع أن يعطيه الوحدة الشخصية الغامضــــة بين الأنا ومبدأ العالم. العاطفة هى العبقرية الشعرية. بفضل الإلـــهام العبقـــرى يســـتطيع الشعر أن يغير العالم ويصبح الوهم واقعا، وبالتالى تحل المثالية لشعرية محـــل المثاليـــة الأخلاقية فى "نظرية العلم" أو المثالية السحرية. لم يفهم فشته أهمية الأقنوم ومن ثم ينقصه النصف الآخر من الروح الخالق. وبدون هذا الفناء وهذا الإبهار الشـــعورى لا تســـاوى الفلسفة شيئا. الفناء والأقنوم يفرضان تلاشى الشعور فى وحدة مطلقة بين الأنا والعالم (١). أراد نوفاليس أن ينزع من فشته سره ووضعه فى الخيال المبدع، هذه القوة الرائعة التـــى بدونها لا يمكن فهم شئ فى الذهن الانسانى والتى على أساسها يقوم كل عمله. العالم ليس معقولا. ووجهة النظر الخلقية والمثالية تعنى عدم إمكانية رد الطبيعة إلى الروح والصراع المستمر بينهما كأساس للواجب. لا يصير المثال واقعا. وما ظنه فشته توحيدا هو انتصـار الروح على الطبيعة. والحقيقة أن نوفاليس هنا أقرب إلى كانط فى أن الحكم الجمالى فـــى "نقد ملكة الحكم" هو الذى يوحد بين الروح "العقل النظرى"، والطبيعة "العقل العملى" (٢).

المثالية الخلقية عاجزة ومتأرجحة بين الطبيعة والمثال وبالتالى تظل الفلسفة معلقـــة فى الهواء. ويستطيع الفن بفضل ميزاته أن يحل التناقض بين المثال والواقع كمـــا فعـــل شيللر. يرى الشعر اللامرئى. ولو كان للخيال دور مثل المنطق لظهر فن الإبداع. يريـــد نوفاليس إكمال "نظرية العلم" بنظرية فى الجمال أو بفانتازيا شاملة. إذ يســـتطيع الخيـــال المبدع استنباط كل الملكات وكل قوى العالم الخارجى. ويظهر ذلك فى الحلم حيث يكـــون الخيال بلا رقيب، وتظهر الحياة الداخلية تلقائيا دون آلية أو ارتباط أو علية. وهناك أحلام

---

(١) الاقنوم Hypostase، الفناء Extase .

(2) XL, II, 1, pp. 180-186.

اليقظة، مصدر الإلهام، تعبر عن عالم اللاشعور، معجزة إبداعية، خلق عبقرى، اتصـــال الروح الفردى بالروح الشامل، وحدة الأنا واللاأنا، المبدأ الأساسى السامى للعلم والشــعر. يعود الإنسان المفكر إلى التأمل الخلاق، يدرك المعرفة الفردية، وحدة الروح والطبيعـــة. الشعر طبيعة وروح لأنه تعبير عن الروح الداخلى فى كليته، الذات والموضوع، الـــروح والعالم. الفنان كالإنسان البدائى صاحب رؤية. وعلى هذا الإبداع الجمالى للطبيعة تقـــوم الرمزية أو المثالية السحرية. السحر قادر على معرفة ســـر العـــالم وتفســـير التجربـــة، ويتجاوز التقسيمات العقلية والنفسية المصطنعة. وتنتهى المثالية السحرية إلـــى المذهـــب الطبيعى، إلى مثالية واقعية، يعيد بناء وحدة الوجود الأنطولوجية فى مقابل التصوف فـــى "كتاب الأخلاق" عند اسبينوزا، والأخلاق العقلية والاستنباطات الرياضية لنظرية العلم عند فشته الذى مازال كانطيا عقليا، مرحلة متوسطة بين كانط والرومانسية.

وشليجل هو الذى أهل شليرماخر لقراءة "نظرية العلم"، أسرارها الباطنية وتأويلاتـها الرومانسية. كتب شليرماخر "مقال فى الدين" ليوجه نفس النقد الذى وجهه نوفاليس إلـــى فشته. رفض فكرة الثواب والعقاب وكل ما يتجاوز التجربة، وكل اعتقاد يتجاوز الحـــس شارحا كانط وبادئا بالحساسية الترنسندنتالية. أخذ فشته نقد شليرماخر لنظرية العلم بعيـــن الاعتبار. وربط المثالية الدينية بالمسألة الأخلاقية دون اللجوء إلى الله المتعالى ولا إلـــى المعاد خارج الزمان، لاغيا "الشىء فى ذاته" فى الميتافيزيقا القطعية القديمة. العاطفة تجمع بينهما. ويشتركان معا فى التمييز بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان. ومع ذلك نقـــد شليرماخر الجانب العقلى فى "نظرية العلم" فى "مقالة فى الدين إلى معاصريه المثقفين"[1]. واعتمد على حدس القلب والعاطفة الخالصة ضد الأحكام المسبقة للخيال والأخرويات عند نوفاليس ونقص فلسفة التنوير التى ردت الدين إما إلى تاريخ الأديان فى النزعة التاريخيـة أو إلى الذهن الانسانى فى النزعة العقلانية. وكلاهما هدم للدين بدعوى الدفاع عن الكنيسة اللامرئية. "مقال فى الدين" ضد فلسفة التنوير وفى نفس الوقت يعترض على "نظرية العلم" دون أن يرفض المثالية النقدية ولكن يؤولها تأويلا صوفيا. إذ تكشف نظرية الحلول عـــن أعماق الأنا، اللانهائى المطلق، الذاتية الخالصة، الحياة الروحيـــة أو بتعبـــير معاصرينـــا

(1) Discours sur la religion à ceax parmi ses contemporains qui sont des hommes cultivés.

"الجوانية" أو الاستقلال الذاتى أو الواجب الخلقى أو وحدة الوجود الاسبينوزية التى تثبت حرية الأنا والجوهر فى آن واحد. لم تثر "نظرية العلم" شليرماخر كثيرا لأن فلسفة الحياة لدى فشته منفصلة عن العقلية الطبيعية وأنها مكتوبة للجميع، للخاصة والعامة، بالقولين البرهانى والخطابى. وكان فشته على علم بعداء شليرماخر للمثالية وتعظيمه للتصوف باسم واقعية أسمى (١).

العقل عند فشته ليس مجرد قوالب فارغة صورتان للحساسية ومقولات اثنا عشرة للذهن بل نشاط وفاعلية وتقدم مستمر للمعرفة كما هو الحال عند لسنج وهيجل وكما وصف كانط فى تاريخ العقل الخالص. لقد أعطى فشته الأولوية للتاريخ على العناصر، وللتركيب على التحليل، وللمنهج على الموضوع. وكما أخذ هيجل الوعى وجعله التاريخ أخذه هوسرل بلا تاريخ. العقل هو حامل النشاط. وعلاقة الفكر بالنشاط أن الفكر صورة والنشاط أساس الروح ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. الروح خالق لنفسه ولغيره، الحياة والفعل والحرية. تبين "نظرية العلم" كيف يكون العقل من خلال صوره ومقولاته وتصوراته حاملا للحرية (٢).

استطاع هيجل تحويل "نظرية العلم" لفشته إلى جدل محكم فى "علم المنطق"، جدل فى أسلوب الميتافيزيقا. وهو الذى جمع فشته وشلنج وجاكوبى وكل الرومانسيين وأخضعهم للعقل، وحول الجدل إلى منطق محكم. الجدل عند فشته يخرج من تجربة المقاومة مقاومة المحتل، والجدل عند هيجل يخرج من عقيدة التثليث فى المسيحية. هذا الجدل الميتافيزيقى المنطقى وراءه فكر سياسى واجتماعى عن العقد الاجتماعى والإرادة العامة، وتقسيم العمل كما هو الحال عند هيجل فى "أصول فلسفة الحق".

يتميز فكر فشته بثنائية شديدة متعارضة، مانوية قديمة، الأنا واللاأنا، لغة النضال والمعارك، لغة الجدل الذى ينتهى بانتصار أحد الطرفين على الآخر دون مركب بينهما كما هو الحال عند كيركجارد. وتأخذ هذه الثنائيات أشكالا أدبية مثل النور والظلمة (٣).

---

(1) XL, II, 1, pp. 189-199.

(2) XL, I, p. 395.

(٣) كان شعار كتيبه "نداء إلى الامراء دفاعا عن إعادة حرية الفكر" هو "هليوبوليس، العام الماضى من عصر الظلمات". Fichte: Op.cit, P.12.

وتنتهى الثنائية بانتصار النور على الظلمة [١]. وهو تصور حيوى يعتمد علـــى التشـــبيه بالطبيعة الحية كما هو الحال عند شلنج، سيحوله داروين بعد نصف قرن من الزمان إلـــى تصور بيولوجى خالص. وهو فى الحقيقة تعبير عن مطلب واقتضاء وحاجة نفسية ورغبة فى المقاومة. وفى نفس الوقت هو تعبير عن واقع. الأنا "يضع" ذاته أى يخلـــق ذاتـــه ولا "يضع" مثل الوضعية أى الشيء الخارجى المستقل عن الذات [٢].

وقد اختلفت تفسيرات "نظرية العلم" لدرجة التناقص. فهى نظرية "مثالية" مثل الفلسفة النقدية. وهى نظرية واقعية تبدأ من تجربة الجهد والمقاومة مثل مين دى بـــيران. وهـــى نظرية وجودية تبدأ بالأنا موجود وليس بالأنا أفكر. يعتبرها هيجل أولى لحظات الجـــدل، المثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية عند شلنج ثانى لحظاته، وفلسفة هيجل هو المركـــب بين المثالية الذاتية عند فشته، والمثالية الموضوعية عند شلنج. عادت "نظرية العلم" إلـــى الميتافيزيقا السابقة على كانط كما فعل شلنج وهيجل فى رد الاعتبار للدجماطيقيـــة. أمـــا فشته فقد اعتبره شميث فى مقاله "الأعداء الأوائل" حزبياً شيوعيا. وربطته مجلة "ســـواتز" بالثقافة الوطنية فى ألمانيا. واعتبره نيقولاى مجرد تعبير عن روح العصر والرغبة فـــى البحث عن علم العلم. واتهمه ارهارد بأن العقل لا يعرف حدوده [٣].

وبالرغم من أهمية "نظرية العلم" كفلسفة فى المقاومة، ونظرية فى التحرر، و"الذاتية" و"الوعى الذاتى" إلا أن خطرها فى النزعة القومية المتطرفة كمـــا حـــدث فـــى ألمانيـــا واليابـــان والكيان الصهيونى وربما فى المركزية الأوربية. فالآخر هو حدود الأنا، ولا يوجـــد إلا حيث يتوقف الأنا. والأنا هو مقدار ما تصل إليه من حدود. ألمانيا قدرتـــها علـــى توحيـــد الألمان، واليابان مجالها الحيوى، والأجنبى فى اللغة اليابانية هو غير اليابانى وليـــس لـــه وجود مستقل إلا عن طريق التحديد، وليس له أى كيان ايجابى إلا عن طريـــق الســـلب. وحدود الكيان الصهيونى المدى الذى يصل إليه جيش إسرائيل. وأوربا مركز العـــالم ولا يوجد العالم اللاأوربى إلا كامتداد ونفى وحد ومجال حيوى ومواد أولية وأسواق لأوربا.

---

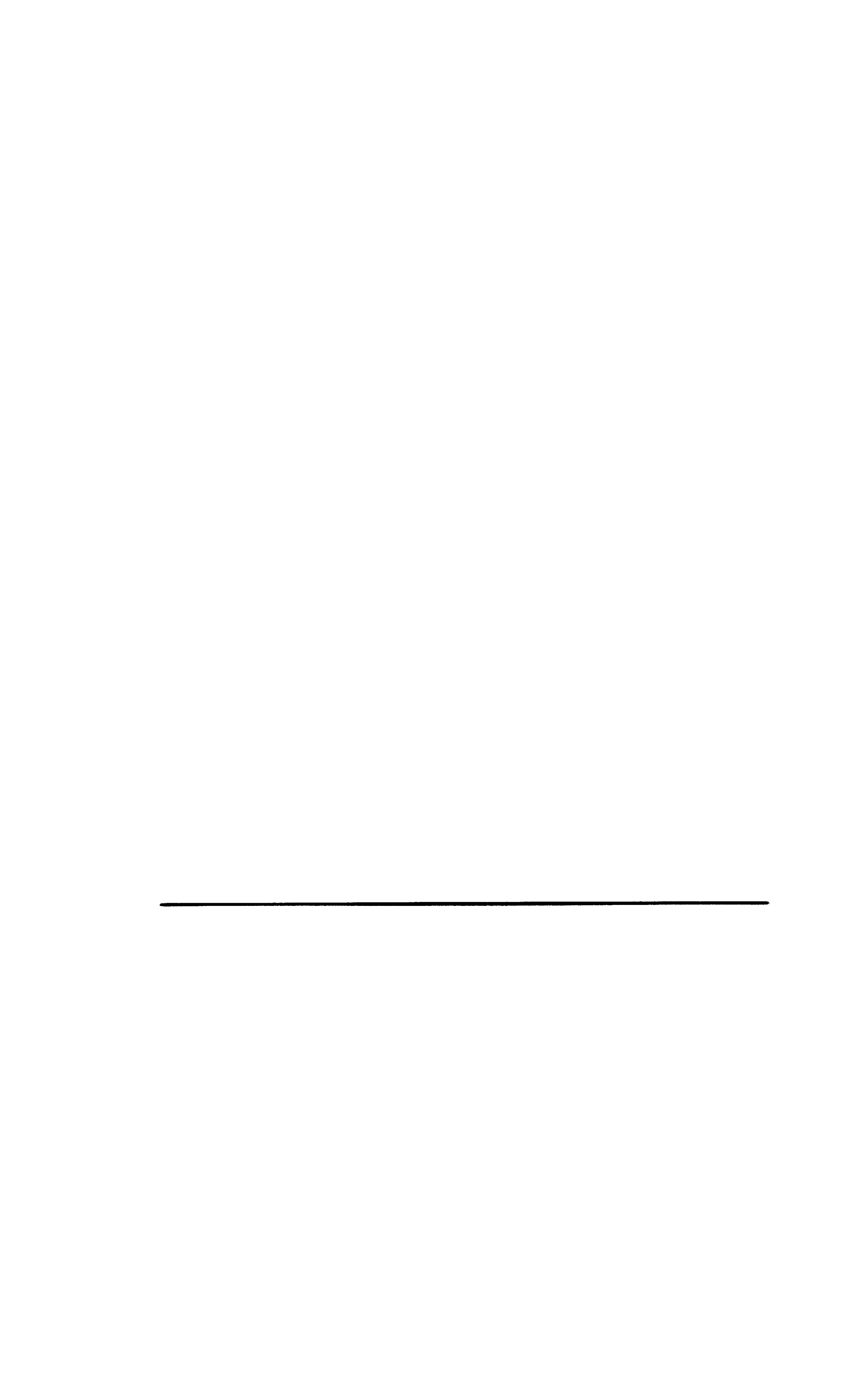
(١) وهذا أيضاً هو البناء النفسى للجماعات الإسلامية المعاصرة كما حددها سيد قطب فى "معـــالم فـــى الطريق".

(٢) وهو المعنى الذى يقصده الشاطبى فى "الموافقات" بأن الشريعة الإســـلامية شـــريعة وضعيـــة أى مؤسسة فى العالم وليست ذاتية فى الإرادة الإلهية.

(3) XL, I, p.1-2, 399-403, 410-415.

الباب الثالث

تطبيقات نظرية العلم



الفصل الأول
علم الحقوق
(١٧٩٦)

١- الموضوع والمنهج.

والعنوان هو "أصول الحق الطبيعى طبقاً لمبادئ نظرية العلم". وهو الذى أعاد هيجل كتابته تحت عنوان "أصول فلسفة الحق". سمته الترجمة الإنجليزية "علم الحقوق"، محولة "الأصول" إلى "علم"، والحق المفرد إلى "الحقوق بالجمع" [١].

وهو ليس فقط رداً على شيللر بل أيضاً على منظرى القانون الأكثر شهرة الذين يقيمون القانون على الأخلاق تحت أثر كانط وضد هوفلاند وشميت [٢]. يؤسس فشته الاستقلال الذاتى للقانون، ويقيمه على ضرورة النظام الاجتماعى، الوجود الجماعى، ويعيد صياغة نظريات ميمون وإيرهارد ورينهولد للخروج من الخط التقليدى باسم الفلسفة الواقعية ضد الفلسفة التصورية للقانون [٣].

ولفظ Recht بالألمانية لفظ متشابه. فهو يعنى "الحق" "والقانون" فى آن واحد. فالحق تتم صياغته فى قانون، والقانون صياغة للحق. وكما هو الحال فى "أصول فلسفة الحق" لهيجل. وهو نفس الاشتباه فى الفرنسية فى لفظ Droit الذى يعنى الحق والقانون فى آن واحد. وأكثر وضوحاً فى الإنجليزية حيث يعنى لفظ R ight حق وليس قانون Law.

إذا كان نقد الوحى ومشروعية الثورة قد انتهيا إلى نظرية العلم، فالعلم هو ثورية الدين، ودين الثورة، يتم تطبيق نظرية العلم بعد ذلك فى ستة ميادين فى القانون "علم الحق" ١٧٩٦، وفى الأخلاق "علم الأخلاق" ١٧٩٨، وفى الاقتصاد "الدولة التجارية المغلقة" ١٧٩٨، وفى المعرفة "غاية الإنسان" ١٧٩٩، وفى الدين "الحياة السعيدة" ١٨٠٩،

---

(1) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschafslere.

الترجمة الإنجليزية "فلسفة الحقوق"

The Science of Rights, trans. A.E. Kroeger with a preface by William T. Harris. Introduction by Ch. Sherover, Routledgs & Kegan Paul, London, 1889, 1970.

(٢) هوفلاند Hufeland، شميت Schmid.

(٣) ميمون Maimon، إيرهارد Erhard، رينهولد Reinhold.

وفى السياسة" "النداءات" ١٨٠٨-١٨٠٩. كما عرض هيجل المنهج الجدلى فى "ظاهريات الروح" ثم فى "علم المنطق" ثم طبقه فى الفلسفة فى "محاضرات فى تاريخ الفلسفة"، وفى التاريخ فى "محاضرات فى فلسفة التاريخ"، وفى الجمال فى "علم الجمال"، وفى الدين فى "محاضرات وفى الدين فى فلسفة الدين".

"أصول الحق الطبيعى" هو أول تطبيق لنظرية العلم فى ميدان الحقوق أى فى فلسفة القانون. وتدل كثرة الإحالة إلى "نظرية العلم" على أن "فلسفة الحق" تطبيق لها.

ويمكن إجمال هذه الميادين الست فى ثلاث. فإذا كانت نظرية العلم قد أثبتت وجود الأنا، "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" باعتبارها حرية فإن هذه الحرية تتحقق فى ميادين ثلاثة: الحقوق والأخلاق، والفن والأدب، والوحى والدين. وهى مجالات القيم الثلاث: الحق والخير والجمال. والسؤال هو: لماذا لم يكتب فشته نظرية فى الجمال كما فعل هيجل؟ هل ترك ذلك لشيللر؟ أكمل فشته نظرية العقل وانتهى إلى نظرية الإرادة انتقالاً من العقل النظرى إلى العقل العملى مثل كانط [1]. إن المبدأ الأساسى لعلم الأخلاق هو الأفعال المتعددة المتناغمة للإرادة الحرة وهو تأويل لعبارة فشته فى الانسجام الذاتى المطلق للموجودات العاقلة فى "رسالة العلم" [2].

وفلسفة الحق "كتاب مؤلف" مثل نظرية العلم" وليست سلسلة من المحاضرات مثل "رسالة العالم" أو "تأهيل للحياة السعيدة" و"النداءات". وقد برز أسلوب المحاضرات الشفاهية المكتوبة عند الفلاسفة الألمان نظراً لوجودهم بالجامعات ومحاضراتهم فيها كما هو الحال عند كانط وهيجل وهيدجر ومخاطبة القراء وإشراكهم فى تجارب الفيلسوف وتحليلاته. بل يبرز أسلوب مخاطبة القراء أحياناً فى التأليف نظراً لأن الكتاب المؤلف له قراؤه الصامتون [3].

وقد تعددت الأساليب عند فشته بين الأسلوب الصورى فى "نظرية العلم" والأسلوب العلمى فى "الدولة التجارية المغلقة، والأسلوب الفلسفى فى "فلسفة الحق" و"فلسفة الأخلاق" والأسلوب الأدبى فى "غاية الإنسان". حاول فشته فى "فلسفة الحق" تجاوز الأسلوب الصورى لكانط ومقولاته الفارغة، وحاول ملأها بمضمون أخلاقى اجتماعى. وضرب الأمثال لمزيد من التوضيح. كتب نصاً مفهوماً واضحاً وليس كنص "نظرية العلم"

---

(1) Ibid., p. 7.

(2) Ibid., p. 21.

(٣) مثلا "وانى أسأل قرائى أن يتأملوا أسس قرارى". Fichte: Op. Cit., p. 436

الرياضى الصورى. فالتطبيقات لنظرية العلم أوضح وأفضل من عرضها على المستوى الهندسى الخالص وكما فعل اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق". استعمل فشته أسلوب المراجعة وإحالة اللاحق إلى السابق، والسابق إلى اللاحق، والتوضيح والشرح وجمع الموضوع(١). يضع القاعدة ثم يشرحها ثم يبرهن عليها فى ثلاث مستويات متتالية وقد يضيف عليها تذييلا شارحا (٢). فجاء الكتاب واضحا مركزا سهل الفهم. وهو الأسلوب الغالب فى العرض النظرى وليس فى التطبيقات العملية على العموم.

ومع ذلك جاء الكتاب مسهبا، لخصه كزافييه ليون فى نصف فصل، فى حين أسهب فى شرح "نظرية العلم" فى ثلاثة فصول. ومع ذلك غاب عن الكتاب تاريخ الفلسفة خاصة تاريخ الفكر القانونى والسياسى. كما غابت النظريات القانونية والسياسية فى عصره، نظريات لوك وهوبز واسبينوزا وجروسيوس. كما يخلو من الهوامش والمراجع التى أضافها المترجم. ولم يخل الكتاب من طابع التجريد والعالم المنغلق على الذات كما هو الحال فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" عند هيجل.

ويلاحظ أن معيار القسمة هو باستمرار النظر والعمل أو الوسط بينهما. الأول علم الحقوق أو علم الحقوق الطبيعية النظر. والجزء الثانى علم الحقوق العمل. والكتاب الأول استنباط مفهوم الحقوق النظر، والثانى استنباط مفهوم تطبيق الحقوق وسط بين النظر والعمل، والثالث تطبيق مفهوم الحقوق العمل. ومع ذلك فالغالب هو النظر والاستنباط على نحو تدرجى. وكانط هو الوحيد المذكور فى الفهرس. ويخصص له فشته الفقرة الثالثة من المقدمة. ومع أن الكتاب تطبيق لنظرية الحرية فى المجتمع إلا أنه يخصص القسم الثالث من الكتاب الثالث فى "حق الإجبار" (٣).

وينقسم أصول الحق الطبيعى بعد المقدمة حول العلم الفلسفى أو الفلسفة الصورية، وعلم الحقوق كعلم فلسفى ثم العلاقة مع كانط إلى جزأين. الأول علم الحقوق

---

(١) مثلا "بينا فى الفقرة الأولى أن"، "حتى تكون النقطة الأخيرة أكثر وضوحا"، "نحاول أن نجعل ذلك أوضح بالقياس التالى"، "فلنبحث عن ذلك عن قرب أكثر". Ibid., pp. 48/53/68/123/146.

(٢) التذييل الشارح Corollaire.

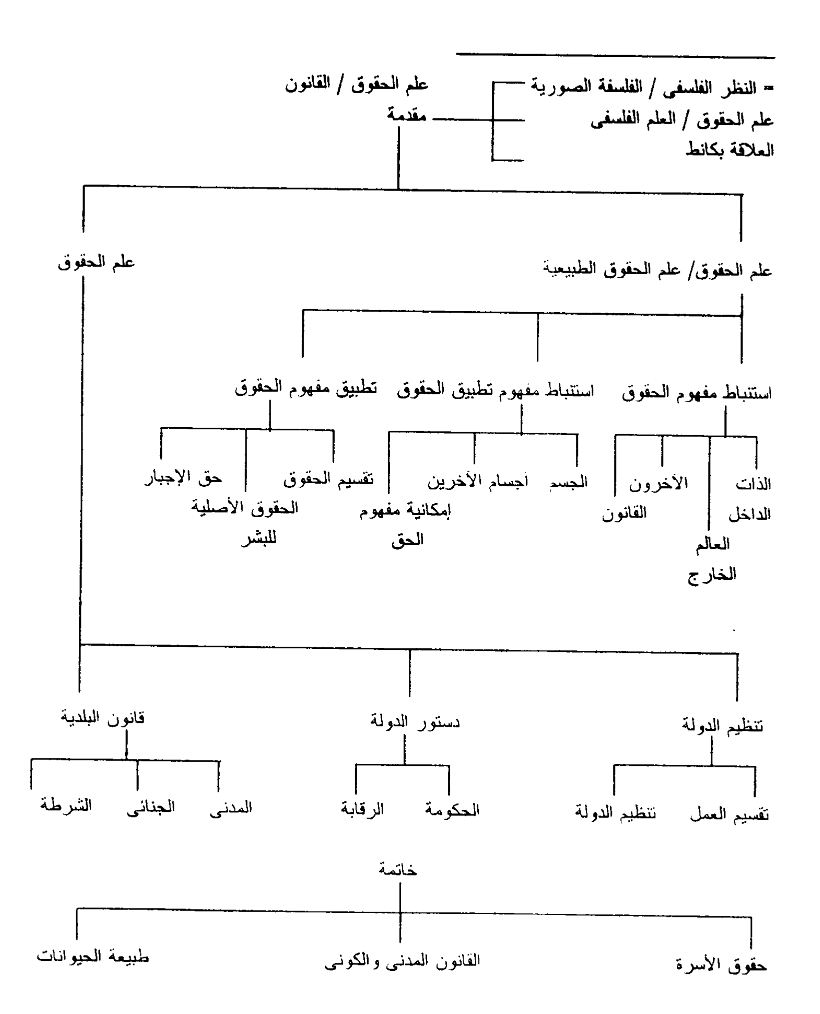
التذييل Fichte: Op. Cit., pp. 41/36/60/72/79/119/231/405/475

البرهان Ibid., pp. 31/48/63/87/94

النتيجة Ibid., pp. 113/153. ملاحظة ص ٤٤٣ ملاحظة ختامية ص ١٧٨ ملاحظات ختامية ص ١٣٣.

(٣)

أو علم الحقوق الطبيعية، والثانى علم الحقوق. ثم ينقسم علم الحقوق الطبيعية إلى ثلاثة كتب: استنباط مفهوم الحقوق، واستنباط تطبيق مفهوم الحقوق، وتطبيق مفهوم الحقوق. ثم ينقسم كل كتاب من الكتب الثلاثة إلى أقسام أخرى. إذ ينقسم استنباط مفهوم الحقوق إلى أربعة أقسام: الذات أى الداخل، والعالم أى الخارج، والأخلاق، والقانون. وينقسم استنباط



تطبيق مفهوم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: الجسم، وأجسام الآخرين، وإمكانية مفهوم الحق. وينقسم تطبيق مفهوم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: تقسيم الحقوق، الحقوق الأصلية للبشر، حق الإجبار.

وينقسم الجزء الثانى علم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: تنظيم الدولة، ودستور الدولة، وقانون البلدية. ثم ينقسم تنظيم الدولة إلى قسمين: تقسيم العلم وتنظيم الدولة. وينقسم دستور الدولة أيضاً إلى قسمين: الحكومة والرقابة. وينقسم قانون البلدية إلى ثلاثة أقسام: المدنى والجنائى والشرطة. أما الخاتمة فتنقسم إلى ثلاثة موضوعات: حقوق الأسرة، والقانون الدولى والكونى، وطبيعة الحيوانات (١).

تدور "نظرية العلم" حول الفرد ثم يتم تطبيقها فى "أصول الحق الطبيعى" فى المجتمع. تتعلق "نظرية العلم" بحرية الفرد فى حين تتعلق "أصول الحق الطبيعى" بحرية المجتمع. فالحرية أسساً ذات طابع اجتماعى كما هو الحال عند روسو. الحرية الفردية تتطلب مجتمعاً حراً وتصبح مطابقة لحرية الآخرين. الحرية ليست فقط للفرد بل أيضاً للمجتمع. والمجتمع سابق على الأفراد المكونين له كما هو الحال عند ماركس وكومت مما يجعل فشته فيلسوفاً اجتماعياً أكثر منه فيلسوفاً فردياً.

ويحيل فشته إلى "نظرية العلم" باعتبارها الأساس النظرى لفلسفة الحق. ومن ثم فإن كثيرا من مسائل فلسفة الحق برهانها فى نظرية العلم إن لم تكن واضحة بذاتها أمام الحس المشترك ولا تحتاج إلى برهان (٢). وبعض نتائج نظرية العلم لا يمكن افتراض معرفتها من الجميع.

وموضوع الحق الطبيعى هى الإرادة الحرة. ومقولة الحرية هى مقولة الفعل الإنسانى أى النشاط الذاتى، الاستقلال الذاتى للإرادة بتعبير كانط، والعلة الذاتية بتعبير اسبينوزا (٣). يقع هذا الفعل الداخلى للموجود العاقل ضرورة أم حرية. الحرية من الفرد والتحدد من العالم. ويتضمن مفهوم الحرية تلقائية مطلقة تكون تصورات لعليتنا. وإذا كان الفرد حراً يكون العالم الخارجى تابعاً لفكره ونشاطه ويدرك عليته الحرة.

---

(١) يتساوى الجزآن كماً. والكتاب الثالث أكبر من الكتابين الأولين، وحقوق الأسرة أكبر من القانون الدولى. ولم تدخل فى الخاتمة. طبيعة الحيوانات، فى قسمة الملحق الثنائية.

(2) Fichte: Op. Cit., pp. 65/88-89/146.

(٣) العلة بذاتها Causa sui.

مفهوم الحقوق هو إذن مفهوم العلاقة الضرورية للموجودات الحرة فيما بينها أى جماعة مشتركة بين موجودات حرة من حيث هى كذلك. فالقانون له جانب فردى حر، وجانب ضرورى اجتماعى. لا حق بلا قانون، ولا قانون بلا حق. لذلك ارتبط القانون بالأخلاق أى بالذات قد ارتباطه بالموضوع. تلك هى ثنائيات فشته النابعة من كانط بين الصورة والمضمون، الحرية والضرورة، العالم الداخلى والعالم الخارجى. والمنهج هو الاستبطان، قلب النظرة من الخارج إلى الداخل كما يقول هوسرل [١].

والسؤال الأول فى المقدمة هو: كيف يمكن التمييز بين علم فلسفى حقيقى ومجرد فلسفة تعتمد على الصياغات اللفظية؟[٢]. إن الفلسفة التى تعطى الأولوية للصياغة على المضمون تعنى نفى فلسفة القانون. أما فلسفة المضمون فتعنى أن الفعل وموضوع الفعل شئ واحد توحيداً بين فعل الشعور وموضوع الشعور، بين الذات والموضوع، بين صورة الشعور ومضمونه كما هو الحال فى الظاهريات المعاصرة. هذا هو حكم العقل ضد التجريد. لا يوجد إلا التأمل، فعل التأمل وموضوع التأمل فى آن واحد. المتأمل يتأمل ذاته. الموضوع فعل الذات على نفسها، وانعكاسها على ذاتها. يظن البعض أنه بجوار الذات المتأملة هناك موضوع للتأمل خارجها وهو خطأ فى فهم "نظرية العلم" ومذهب كانط.

الموجود العاقل يضع ذاته باعتباره موجوداً، باعتباره وعياً بالذات وكل الموجودات الأخرى باعتبارها اللاأنا هى مجرد تغيرات للوعى. وبدون الوعى لا يوجد موجود. يضع الشعور ذاته ويضع اللاأنا كمحدد له. ويفرض الموضوع نفسه على الذات، وبها ويهاجمها كما تقول الصوفية. هذه الحالة من الفعل حتى تحدث على نحو مجرد تسمى فهما أو تصوراً. وإذا كان الفعل ضرورياً كان الموضوع ضرورياً. فهناك تقابل بين أنماط الاعتقاد وأنماط الوجود كما هو الحال فى ظاهريات هوسرل. من خلال حالة محددة للفعل تظهر حالة الموضوع. والفلسفة الحقة تضع التصور والموضوع معاً[٣].

ومن ثم يعيب فشته مع كانط نفس الخطأين الذين وقعت فيهما الفلسفة الصورية

---

(١) قلب النظرة Blickwendung.

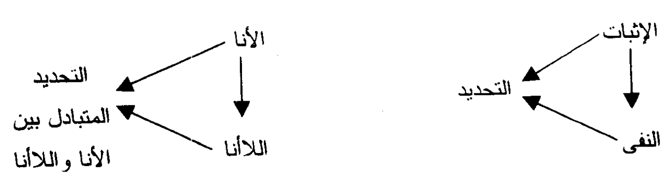
(٢) الصياغات اللفظية Formulas، فهم Comprehension، تصور Concept.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 9-27/89.

والشك. فقد وقع شراح كانط فى الصورية، بإعطاء الأولوية للأنا الصورى والغلبة للمقولات كما نقد شلنج وهوسرل وبرجسون وكل المعاصرين. لقد أساء الشراح فهم كانط مرتين. فقد أحاله البعض إلى الصورية والبعض الآخر إلى الوضعية، والصورية والوضعية واجهتان لعملة واحدة، وطرفان لخطأ واحد هو إسقاط الذاتية فيسهل إدراك الصورة ويصعب إدراك المضمون. والفلسفة فى حاجة إلى حدس واضح.

والسؤال الثانى: ماذا تكون عليه مشكلة علم الحقوق باعتبارها علما فلسفيا حقيقيا؟[1]. إن على الفيلسوف أن يبين أن العلم مشروط بالوعى الذاتى الذى منه يتم استنباط العلم، وأن يبين طريقة الفعل فيه، وعلاقة المادة والصورة، وما ينتج عن فعل التفكير فيه أى العلاقة بالمضمون. تصور الحقوق هو التصور الأصلى للفعل. ويصبح مفهوم الحقوق مفهوما ضروريا للوعى الذاتى لأن الوجود العاقل لا يضع نفسه كوعى ذاتى دون أن يضع نفسه كفرد أى كواحد من بين موجودات كثيرة عاقلة. يضع الأنا نفسه حين يفكر. فهو إذن موجود تحولا من الحدس النظرى إلى الفعل العملى. وعلى هذا النحو يمكن فهم الكتب الثلاثة فى فلسفة الحقوق. فتصور الحقوق شرط للوعى الذاتى وفى نفس الوقت مستنبطة من موضوعها، مستنبطة ومحدودة ومتضمنة تطبيقها كما هو الحال فى العلم الحقيقى (الكتاب الأول والثانى والثالث من الجزء الأول) وكيفية تطبيق ذلك فى العالم الحسى (الجزء الثانى).

وحدودها فى مقولة الكيف والتى تتضمن الإثبات والنفى والتحديد طبقا للحظات الجدل الثلاثية، الأنا واللاأنا والتحديد المتبادل بين الأنا واللاأنا والذى سماه هوسرل الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع أى القصدية.



يبدأ فشته من مقولة الكيف وينتهى إلى الحرية. ويدل وصف المراحل وعملية التحقق بطريقة هيجل فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق". ويحيل إلى الجدل، الموضوع

(١) حقيقيا Real Ibid., pp. 16-21.

ونقيض الموضوع بالنسبة للحال ثم حل التناقض الجدلى فى مركب ثالث [١].

٢- المصادر والأسلوب.

وهناك ثلاث مصادر لكتاب "أصول الحق الطبيعى" عند فشته:

أ-الظروف السياسية للواقع الأوربى التى كان فشته على وعى بها.

ب-الأدبيات الموجودة فى الموضوع والتى صمت عنها فشته مثل محاولة كانط فى "فلسفة الحق". فقد نشر كانط فى نفس العام "علم الحق" باعتباره أول جزء من "ميتافيزيقا الأخلاق" ويتعرض فيه لمسائل الملكية العامة والخاصة والتنظيم الاشتراكى للمجتمع ضد اتجاهين فى الفكر السياسى، الاشتراكية التى فيها تبتلع الدولة المجتمع المدنى، والعدمية التى فيها يبتلع المجتمع المدنى الدولة [٢].

---

(1) Ibid., pp. 317-318.

(٢) هناك أدبيات صمت عنها فشته تعرض للنظريات القانونية فى عصره. كان الباعث عليها "رسائل فى التربية الجمالية للإنسان" لشيللر لتنظيم المجتمع طبقا للنظام الحركى للقانون خاصة بعد الثورة الفرنسية وحاجة الناس إلى نظام قانونى جديد بالرغم من اختلاف الميدانين، الجمال والقانون. وكانت هناك على الأقل ثمانية محاولات فى عصر فشته ١٧٩٥-١٧٩٨ من تلاميذ كانط لإقامة فلسفة فى القانون هى:

أ-هوفلاند: مبادئ القانون الطبيعى والعلوم الملحقة

Hufland: Prinicipes du Droit naturel et des sciences connexes.

لاستنباط القانون من الأخلاق، والأحكام القانونية من الإلزام الخلقى، والواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح كما هو الحال عند الأصوليين من مفهوم الواجب. ومن الأفعال المسموح بها، بعضها تنتظمه القوانين الخلقية مثل الواجبات والإلزامات والمندوب (المصرح به) والمكروه (ما يمكن منعه بلا تصريح) وما يفعله الإنسان ويكون مصرحا به وهو الحق، وكلها درجات من المباح. فممارسة الحق تنبع من القانون الخلقى.

	الواجب	L'officiel
	الفرض	L'obligatoire
المباح Le permis ———	المكروه	Le non-autorizé
	المندوب	L'autorizé
	المباح	Le jus

ب-شميت: تخطيط مبدئى للقانون الطبيعى

C.E.Schmid: Esquisse du Droit naturel.

من أجل استنباط القانون من الأخلاق على طريقة كانط. فالقانون الخلقى هو الوحيد العمل الشامل والضرورى ولا يفرض شيئا من الناحية القانونية. يرفض نظرية فشته فى مشروعية الثورة وإمكانية نقض العقد من طرف واحد.

ج-ميمون: الأسس الأولى للقانون الطبيعى.

جـ-طبيعة العقل الخالص طبقاً للمنهج الاستنباطي. فالحق مثل الوحي في الواقـــع وفي الطبيعة. وهو منهج الفلسفة الترنسندنتالية. وإذا كان فشته قد استعمله فـــي "نظريــة العلم" إلا أنه في "فلسفة الحقوق" حاول أن يجعله نابعاً من طبيعة العقل الخالص عوداً إلـى كانط.

ويلخص شليجل مناقشات العصر في ثلاث قضايا: الأولى اســتقلال القــانون عــن الأخلاق، والثانية فائدته وضرورته العملية للأخلاق، وشرطه للقانون الوضعي، والثالثــة تطلب مفهوم الحق وجود كائنات حرة.

Maimon: Premiers Fondements du Droit naturel.

للدفاع عن استقلال القانون عن الأخلاق مثل فشته مثل المحرم L, interdit، والمندوب L'autorizé، والواجب Le necessaire, autorizé، ثـم قسـمة المحـرم إلـى قطعـي apdictique وتوكيـدي assertorique واحتمالي problematique. ومع ذلك يُرجع القانون إلى الأخــلاق نظـراً لصعوبـة التمييز بين الميدانين.

د-إيرهارد: الدفاع عن الشيطان. Erhard: L'Apologie du Diable

هـ-إيرهارد: مساهمة في نظرية التشريع. Erhard: Contribution à la théorie de la ll egislation.

واعتبار سوء الخلق mechancété تعبيراً عن الحرية الإنسانية وسبب النزاع الحتمي بيـــن الحريـات المختلفة في المجتمع. والأخلاق هو العلم الوحيد القادر على حل هذه المنازعات. والقانون هــو السـبيل لتنظيمها في عالم الفعل، وبالتالي يرجع القانون إلى الأخلاق أو على الأقل وجود علاقة متبادلة بينـــهما، علاقة تداخل وتخارج. وكلاهما يقوم على العقل النظري. فالقانون هو الممكن أخلاقيـــاً، والمبـــاح هــو القدرة على الفعل طبقاً للقوانين المادية في حين أن الأخلاق طاعة صورية للقـــانون غــير المشــروط. القانون لا يستنبط من الأخلاق بل من الصراع المتبادل بين الميول الأنانية ممـــا يتطلــب تنــازلات لا ترضاها الأخلاق. ولما كان الحق لا يتضمن فكرة سامية للأخلاقية فإن علم الحق يسبق علم الأخلاق.

و-مؤلف مجهول: محاولة في مفهوم القـــانون. Anonyme: Essai sur le concept du Droit.

لاستعراض الأراء السابقة عند هوفباور Hofbauer، أن القانون هو المحمول لموضوع له إلزام جـبري (النهي)، ورينهولد، القانون هو الممكن للحرية طبقاً للقانون الخلقي، وهوفلانـد القـانون قـوة يحددهـا القانون الخلقي الصالح للفاعل ولكل الآخرين. ويرفض أن يكون القانون مجرد السماح بشيء أو مجـــرد التعبير عن القانون الخلقي. ويتجنب عيبين: استنباط القانون من الإجبار ومن الأخلاق. ينشأ من الفعـــل والحرية التي تحدد موضوعيا بالعقل. فالقانون فعل محدد موضوعياً بالعقل.

ز-رينهولد: استنباط مفهوم القانون. Reinhold: Deduction du Concept du Droit.

ويظهر القانون باعتباره حلا لمشكلة التعارض في ممارسة القانون الخلقي الناتج عـــن وجـــود جماعـــة حرة.

ح-شلنج: استنباط جديد للقانون الطبيعي. Schelling: Nouvelle Deduction du Droit natutrel.

وهي دراسة سابقة على فشته وتؤسس مفهوم الحق على وجود كائنات عاقلة. فالقانون شرط الأخلاقيـــة، ومستقل عن الأخلاق.

ومساهمة فشته الجديدة فى نقاش عصره هو أن جعل مفهوم الحق شــرط القــانون الخلقى. يميز بين الميدانين ليحقق ثورة فيهما معاً. ويعارض نظريات عصره دون ذكرهـا باستثناء نظريات ميمون وإيرهارد. وينقد الكانطيين لتأسيسهم القانون على الأخلاق. وبمـا أن القانون الخلقى يشمل كل شئ فإنه يؤيد القانون ويباركه مباركــة الشــعور، ويجعـل الواجبات القانونية وهى الحقوق واجبات أخلاقية. ولما كان القانون الخلقى فارغاً صوريـاً إلا أن علم الحقوق مادى، علم الواقع، ومن ثم كان مستقلاً عن القانون الخلقى. ويقيم فشته القانون على مفهوم الجبر أو الإجبار أو الإلزام Contrainte وبالتالى عدم كفايــة فكــرة المباح أخلاقياً Le permis.

ويقوم القانون على ضرورة عقلية تطابق الواقع مع الحق. وينقد فشــته الصوريــة الكانطية فى تمييزها بين العلم الفلسفى الواقعى وفلسفة الصياغــات الصوريــة المجــردة والتصورات التعسفية. ومن ثم فإن فشته هو أول من حول كــانط مــن الصوريــة إلــى الواقعية. وقد ساهمت "نظرية العلم" فى نظرية الحق بتحويل الفلسفة إلــى علــم الواقــع. والواقع هو الواقع الاجتماعى، وجود جماعة حرة ينشأ فيــها صــراع أخلاقــى نتيجــة لوجودهم المشترك. وهنا يتدخل القانون كأساس للمجتمع. وقد بين فشته مــن قبــل فــى "رسالة العالم" وبعد ذلك فى "غاية الإنسان" استحالة قيام الفردية الخلقية من الناحية العملية كما أرادت الفلسفة النقدية. فالحياة الاجتماعية من مقتضيات العقل العملى. وترتبط الحرية بمفهوم التبادل، وهو الجانب الإيجابى فى المجتمع. الميل الاجتماعى أحد الميول الأساسية فى الإنسان. ولا يكون الإنسان إنساناً إلا إذا عاش فى مجتمع. الإنسان كــائن اجتمــاعى بطبعه وكما قال الفارابى من قبل أن الإنسان مفطور بطبعه على التعاون. وطالما أنه لــم يكتشف هذا الطابع التبادلى، وهذا الكيان الاجتماعى، وطالما أنه يعتقد أنه وحيد فى العــالم وسيده فإنه لن يتجاوز مستوى الحيوان، ويظل عبداً يتعامل مع عبيد، ولا يصبح ناضجــاً للحرية وللاستقلال إلا إذا شعر أن حوله كائنات حرة مشابهة له يدخل معهم فى علاقــات اجتماعية تبادلية. فالوجود الاجتماعى ضرورة عقلية. ولما كانت الحرية والإرادة الفرديــة فى تعارض مع العالم الحسى ومع موجودات عاقلة أخرى لأن الفرديــة تبادليــة نشــأت الحاجة إلى القانون. فحرية الفرد تنتهى عندما تبدأ حرية الآخرين [1].

(1) Ibid., pp. 470-517.

القانون هو مطلب العقل حتى تكون الحياة الاجتماعية ممكنة تسمح بتحقيق النشاط العملى للأنا. ويتطلب شرطين، ميدان العمل الخارجى، وميدان العمل مع الآخرين. ووظيفة الإلزام أو الإجبار إقامة حياة اجتماعية بين موجودات عاقلة. ولما كان الإجبار يتضمن مقاومة نشأت ضرورة القانون عن طريق الإرادة الجماعية، والقانون القوة أى الدولة. فالدولة هى الحل كما هو الحال عند هيجل لخلق وجود مشترك. وتقوم بثلاثة عقود: عقد الملكية، وعقد الأمن لحماية الملكية، وعقد الاجتماع الذى يتضمن العقدين السابقين. فالدولة ضرورية لإبرام العقد، وهو تبرير لشرعية الدولة. الحكومة فيها شعبية منتخبة دستورية، لا أرستقراطية ولا غوغائية، لا تسلط ولا فوضوية. والشعب لا يكون عاصياً لأنه مصدر السلطات. لا يوجد عصيان إلا ضد الرئيس، والشعب لا رئيس له إلا الله، وسلطة الشعب من سلطة الله، وصوت الله هو صوت الشعب. وتضع الدولة القانون المدنى للأسرة والقانون الجنائى للمجتمع.

وبالرغم من تحول فشته من الصورية إلى المادية، ومن الأخلاق إلى القانون، ومن الغاية فى ذاتها إلى المجتمع قبل ماركس إلا أن "فلسفة الحق" لديه كانت موضعاً للسخرية. فهى تعتمد على المشهور. وتعطى مشروعاً مستحيلاً مثل "الثلج المقلى" [١]. وتستنبط الهواء والضوء قبلياً، تورته بالكريمة!

حاول فشته فى "نظرية العلم" التوحيد بين كتب كانط النقدية الثلاثة اعتماداً على مبدأ كانط وهو عدم رد مبدأ الأنا إلى ما هو أقل منه، الوحدة الترنسنتالية للحس، وأولوية الأنا الأخلاقى. وأراد فشته أن يضع مشكلة كانط فى إطارها الاجتماعى بعد تأسيس الحق السياسى فى العقل. وكان كانط قد نشر "مشروع السلام الدائم" عام ١٧٩٥ أى قبل نشر فشته "أصول الحق الطبيعى" بعام واحد. فربما ركب فشته "فلسفة الحق" على "مشروع السلام الدائم" كعادته منذ تصحيحه الأحكام على الثورة الفرنسية. وباستثناء بعض الإضافات فى كتابات إيرهارد وميمون تظل طريقة كانط موضع ثقة وهى الطريقة التى تمت بها معالجة علم الحقوق فى "مشروع السلام الدائم". فلا خلاف بين نظريات كانط فى الحقوق وفلسفة الحقوق المستنبطة من "نظرية العلم". وبالرغم من أنه لا يبدو من عمل

---

(١) وهو ما قيل أيضاً ضد مشروع "التراث والتجديد" من الماركسيين والعلمانيين.

XL, I, Ch. XI, pp. 470-517.

كانط إذا كان يستنبط مفهوم الحقوق من الأخلاق أم أنه يستنبطه على نحـــو آخـــر إلا أن استنباط مفهوم "المباح" متفق مع طريقة استنباط فشته له. فالحقوق الإنسانية أساســاً هـــى حقوق اجتماعية. فأصبح فشته مفكراً اجتماعياً أكثر منه مفكراً أخلاقياً ربما تحـــت تـــأثير روسو.

عند فشته اجتمع كانط وروسو أكثر من حضور روسو عند كانط. بل عارض كـانط روسو فى اعتباره أن حالة السلام ليست حالة طبيعية بل حالة اجتماعية. ويمكن القول أن مسار الفكر الفلسفى من هيجل إلى ماركس شبيه بمساره من كانط إلى فشته.

وقد خصص فشته الفقرة الثالثة من المقدمة لكانط بعنوان "فيما يتعلق بالصلـــة بيـــن النظرية الحالية وعلم كانط" [١]. فقد استنبط فشته مفهوم الحق مـــن القـــانون الأخلاقـــى. وحاول أن يوحد ما تركه كانط منفصلاً. إذ يؤكد كانط على أن حالة السلام أو القانون بين البشر ليست من وضع الطبيعة بل من صنع الإنسان الذى له الحق فـــى إجبـــار النـــاس وخضوعهم لسلطة الحكومة باعتبارها الضمان الوحيد فى المستقبل. يجمـــع فشـــته بيـــن روسو وميكيافيلى، بين كانط وهوبز. ومع ذلك يظل أقرب إلى كانط فى استنباطه القـــانون من الأخلاق، وأنه ليس من الطبيعة بل من صنع الإنسان، علمه وفنه، وأنه يقـــوم أحيانـــاً على الفهم والإقناع وأحياناً على الإجبار والردع والأمر والنهى.

كانط هو أكثر الفلاسفة إحالة إليه على الإطلاق. ثم تتساوى الإحالات بعـــده إلـــى مونتسكيو واسبينوزا، وميمون، وايكهارت، ويعقوب البوهيمى، وشيشـــرون، وبلينيـــوس، وكاتاليتا [٢]. ولا يحال إلى أسماء المؤلفات إلا إلى "مشروع السلام الدائم" لكـــانط و"روح القوانين" لمونتسكيو [٣].

ينقد فشته الكانطيين الصوريين مثل ميمون وايرهارد الذين يتحدثون عن التصورات القبلية فى الذهن الإنسانى قبل التجربة مثل رفوف متراصة فارغة تنتظر أن توضع عليها الأشياء. هذه التصورات الفارغة لا وجود لها بل هى نشاط الـــذات وحركتـــها وفعلـــها.

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 25-27.

(٢) كانط (١٦)، كانطى (٢)، مونتسيكو، اسبينوزا، ميمون، ايكهارت، يعقوب البوهيمـــى، شيشـــرون، بلينيوس، كاتاليتا (١).

(٣) مشروع السلام الدائم، روح القوانين (١).

وستصبح فى "علم المنطق" عند هيجل صراعات الحياة وتناقض الوجود. فى حين تضع الفلسفة الواقعية التصور والموضوع معاً، ولا تتعامل مع كل على حدة. كان ذلك هو غرض كانط الذى لم يلاحظه أحد من أتباعه. فقد وقعوا فى سوء فهم لمذهبه بطريقتين. الأولى عند الذين يسمون أنفسهم بالكانطيين والذين يتصورون فلسفة كانط فارغة من أى مضمون واستمرارهم التفلسف بهذه الطريقة الفارغة. والثانية عند الشكاك دقيقى النظر الذين رأوا بوضوح أخطاء الفلسفة دون أن يروا بوضوح أن كانط عالج هذا الخطأ فى نقده شك هيوم. لذلك وقع الشراح فيما حاول كانط الخروج منه قطعية فولف وشك هيوم[1].

وفى الوقت الذى يعود فيه العقل إلى نفسه كما تم ذلك لأول مرة وبشعور واضح وتام عند أفضل الممثلين لذلك وهو كانط يؤكد فشته من جديد أن إدراك العالم الخارجى إنما هو نتاج للعقل، فعل من أفعال الشعور. والوحدة التى يفرضها الإنسان على الكثرة هى ما يسميها كانط القوة الفكرية على الحكم.

ويبدو أن اليمين الكانطى ليس لديه أية فكرة عن "نظرية العلم" وعن مذهب كانط. ويظن أنه بجوار الذات المتأملة هناك شئ آخر هو موضوع التأمل، شئ مرئى جسمى كما يقضى بذلك الحس المشترك. إنما ينشأ موضوع التأمل من فعل التأمل نظراً لوحدة الذات والموضوع، التركيز على القلب الذى يخلق موضوعه فى الباطنية، والوحدة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير فى الظاهريات المعاصرة.

ومع ذلك ينقد فشته مثالية كانط عندما يقول كانط "افعل بحيث يكون مبدأ إرادتك مبدأ لتشريع شامل". يبحث فشته عمن ينتمى إلى هذه الإمبراطورية التى يحكمها هذا التشريع والتى ينعم بحمايتها. ومن ثم يستحيل تطبيق قاعدة كانط لأنها لا واقع لها بالرغم من سموها وعظمتها وجلالها [2].

ويحيل فشته إلى مونتسكيو وكتابه "روح القوانين" فى الأسباب الدينية والسياسية التى تمنع بعض الزيجات.

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 13-15.
(2) Ibid., pp. 43/58119-120.

كما يحيل إلى بلينوس فى علاقة الطبيعة بالاكتساب. فمجرد خروج الرضيع من رحم الأم تنسحب الطبيعة وتتركه جانباً. وقد كان بلينوس شديد التعصب للطبيعة فى حين أن مجرد ترك الطبيعة للإنسان تعنى أن الإنسان ليس ابن الطبيعة وحدها.

وينقد فشته اسبينوزا فى إنكاره حرية الإرادة الذى يؤدى بالضرورة إلى إنكار واقعية مفهوم الحقوق. فالحقوق عند اسبينوزا تعنى فقط مجرد قوة الفرد المحدد الذى يحدده الكل. وهى الصورة التقليدية لمذهب اسبينوزا القائل بالضرورة الكونية فى "الأخلاق"، وإن قال بالحرية السياسية فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة".

ويحال إلى يعقوب البوهيمى فى موضوع طبيعة الحيوانات فى ملحق الملحق الثانى لنفى فلسفة الطبيعة والاكتفاء منها بجانبها الشعرى لما كان الشعر إحساساً أولياً بالمعقول كما هو الحال عند يعقوب البوهيمى. قوة الطبيعة عقل محدد فى مقابل العقل المطلق [(١)].

ومن البيئة الأوربية تتقدم صفة "فرنسى" على الإطلاق مما يدل على ارتباط فشته بالحالة الفرنسية ثم صفة "رومانى" مما يدل على تأصيل فلسفة الحق عند الرومان. ثم تتساوى بعد ذلك الإحالات إلى أوربا وصفة أوربى واستراليا كقارات، وبروسيا كدول، وكورنثه وباريس كمدن أوربية ولازارونى وديونيزيوس كآلهة فى الأساطير القديمة [(٢)].

يذكر الفرنسيون فى موضوع قانون الشرطة، واستحالة تزييف جوازات السفر المصنوعة من ورق أو جلد مخصوص. وأعطى الفرنسيون سر الصنعة فقط إلى الصناع أى إلى الحكومة بالرغم من إمكانية التزييف أيضاً فى هذه الطريقة. ويذكرون مرة أخرى فى معرض القانون الدولى. فلو كان للشعب قائد فقط وقت الحرب فمما لاشك فيه تكون لديه حكومة. ويتساءل الحلفاء عما إذا كان لدى الجمهوريين حكومة تعقد معاهدة سلام. وهم يعرفون اسم قائد المعركة. وهو القادر على عقد معاهدة السلام وإيقاف القتال. وعندما هزمت قوات التحالف أدركت أن لدى الفرنسيين حكومة يمكن التعامل معها. كما أن باريس متخصصة فى قانون الشرطة. إذا فرضت شرطتها أن يلبس المخبرون زياً رسمياً أصبح ذلك موضوع سخرية من شعب فاسد مع أنه أنقذ حياته. وهو يعبر عن حس

---

(1) Ibid., p. 415/12/170/497.

(٢) فرنسى (٤)، رومانى (٣)، أوربا، أوربى، استراليا، بروسيا، كورنثه، باريس، لازارونى، ديونيزيوس(١).

سليم صحيح. ففى الدولة وتعاملها للبوليس زى رسمى، يشهد على البراءة أو على الإدانة ورقيب على تطبيق القانون. ويستشهد فشته بالأساطير اليونانية فى موضوع العقاب عن طريق تحديد الإقامة. فقد حكم على ديونزيوس بأن يكون معلما فى كورنثة (١).

ويشير إلى أوربا خاصة النمسا وبروسيا. فأول من استعمل القناصة هى النمسا ضد بروسيا الأمر الذى خلق استياء عاما فى كل أوربا وخزيا بعد التعود عليه. أما اللازارونى فهى قبائل تحمل ممتلكاتها كلها فوق أجسادها. ويستطيع الأوربى الأبيض أو "النجرو" الأسود المطالبة بالحماية من هذا القانون العنصرى. وفى قانون العقوبات الرومانى كان المحكوم عليهم بالإعدام يعطلون حق النفى ولا ينفذ الحكم بالإعدام إلا فى حالة تفاقم خطرهم كما هو الحال فى متآمرى كاتيلينا. ويكون تنفيذ الحكم سرا بالسجن وليس علنا فى الميادين العامة (٢). ونفى القنصل شيشرون لم يكن تخفيفا للحكم بالإعدام. ونتم محاكمة المتآمرين فى مجلس الشيوخ وليس أمام الشعب كما يتطلب ذلك القانون. وفى القانون الرومانى أيضا كان من الممنوع ظهور المسلحين داخل المدينة. وينال القائد المنتصر إكليل النصر خارج المدينة حتى دخوله لها رسميا. وإذا ما قرر الدخول قبل ذلك عليه أن يضع السلاح جانبا ويتنازل عن التكريم (٣).

٣- استنباط مفهوم الحقوق.

لا يستطيع موجود عاقل أن يضع ذاته دون أن يلزم نفسه ذاتيا بعلية حرة. والبرهان أنه إذا وضع موجود عاقل نفسه من حيث هو كذلك فإنه يلزم نفسه بنشاط يكون بمثابة أساس وجوده. ولا يمكن للموجود العاقل أن يضع نشاطه فى تأمل العالم من حيث هو كذلك إلا وله أساسه فى ذاته. والوجود الذاتى لا يستمد وجوده من خارجه. ويمكن للموجود العاقل أن يضع مثل هذا النشاط فى العالم الذى يحدده ويولده. وإذا كان مثل هذا

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 384/487/478.

(٢) ويشبه ذلك الشريعة الإسلامية فى إلغاء القصاص إذا رضى الولى. ويظل تنفيذ الحكم علنا عظة للآخرين بالرغم من إمكانية العلن من خلال وسائل الاتصال المرئية الحديثة وليس عيانا أو جعله سرا نظرا لتغير الأذواق العامة. وإن توحيد المعتزلة بين الذات والصفات يجعل القصاص ممكنا فلا وجود للذات خارج صفاتها، وإن جعل الأشاعرة الصفات زائدة على الذات يجعل العفو ممكنا نظرا لأن الذات لا ترد إلى صفاتها أو أفعالها.

(3) Ibid., p. 484/323/120/368/378.

النشاط هو الشرط الوحيد لإمكانية الوعى الذاتى الذى يوصف بأنه موجود عاقل فعلى هذا الموجود العاقل أن يضع هذا النشاط ويولده ويظل قائماً طالما بقى الوعى الذاتى. والموجود العاقل هو أيضاً نقطة البداية فى الفلسفة اليونانية عند أرسطو والرواقيين وفى الفلسفة الإسلامية عند المعتزلة والحكماء جمعاً بين العقل والحرية.

والأنا العملى هو أنا الوعى الذاتى الأصلى، الموجود العاقل الذى يدرك نفسه مباشرة فى الإرادة. لا يدرك ذاته ولا يدرك العالم ولا يكون عقلاً إلا إذا كان موجوداً عملياً. فالعمل شرط النظر كما أن النظر شرط العمل. القوة العملية هى الجذر العميق للأنا. الإرادة والتمثل إذن فى علاقة متبادلة دائمة وضرورية. لا يوجد أحدهما دون الآخر. ومن خلال هذه العلّية المتبادلة بين التأمل والإرادة يصبح الأنا ممكناً. فالأنا ليس شيئاً أو قوة على الإطلاق بل إمكانية أو حالة فعل، من طبيعته.

فما ظنه القدماء واجب الوجود وهو الله الثابت الدائم الذى لا يتغير هو فى الحقيقة الأنا كإمكانية ونشاط وفعل، انتقالاً من الفعل إلى القوة، ومن الوجود إلى الإمكان، ومن الثبات إلى التغير وكما يصيغ ذلك فيورباخ فيما بعد والصوفية وأنصار وحدة الوجود [1].

ومن خلال هذا الوضع للقوة من أجل الحصول على علية حرة يضع الموجود العاقل نفسه، ويحدد العالم الحسى خارج ذاته. يأتى ثبات العالم بعد إثبات الذات عكس ديكارت الذى أثبت الذات ثم الله باعتباره فكرة الكمال ثم العالم باعتباره حركة وامتداداً.

وليس للأنا الخالص وأفعاله أى واقع قبل الوعى بالذات. فالوعى بالذات هو الأساس الوجودى للأنا الخالص الذى هو بؤرة الوعى الذاتى ومركزه. وبعد استنباط الاقتناع بوجود العالم الحسى يوضع فى نفس الوقت إلى أى حد يمتد هذا الاقتناع وبأى عملية ذهنية تحدث. إذ يحدد الوجود العقلى أيضاً العالم الحسى بوضع نشاطه الحر أولاً فينتج مفهوم العلّية للموجود العاقل بحرية مطلقة. ثم يتجه مفهوم العلّية الناتج من الحرية المطلقة نحو العلّية فى الموضوع. فالعلّية ذاتية وموضوعية، علاقة متبادلة بين الذات والموضوع الذى هو حد الذات ووجهها فى العالم الخارجى. ولا يمكن للموجود العاقل أن يضع ذاته باعتباره علّية دون أن يضع ذاته فى نفس الوقت باعتباره متمثلاً فاعلاً. تقوم فلسفة الحق

---

(1) Ibid., pp. 31-83.

إذن على العلّية فى حين تقوم الأخلاق على الغائية.

وهو نفس المنهج الاستنباطى من العقل الخالص كما هو الحال عند كانط إلا أن الأولوية فيه للعقل العملى على العقل النظرى، للأنا أفعل وليس للأنا أفكر عن ديكارت[١]. والأنا أفعل هو إثبات الأنا موجود عند سارتر وكما هو الحال عند هوسرل عندما يكون الفكر والوجود بُعدين للشعور فى القصد المتبادل. فى البدأ كانت الكلمة فى إنجيل يوحنا، وفى البدأ كان الفعل عند جوته [٢].

تقوم فلسفة القانون على العلّية المتبادلة الحرة بين الذات والموضوع. وهى غير العلية الطبيعية الضرورية بين الأسباب والمسببات. وهو ما طوره هيجل بعد فى المنطق الذاتى والمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى الموضوعى، وأكمله هوسرل فى تحليل القصدية، الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع.

ولا يستطيع الموجود العاقل المتناهى أن يعزو إلى نفسه علّية حرة فى العالم الحى دون أن يعزو نفس الشىء إلى الآخرين ودون أن يثبت فى نفس الوقت موجودات عاقلة خارج نفسه. الإنسان إنسان فقط بين آخرين. إذا وُجد الإنسان وُجد الآخرون. الإنسان من أجل الآخر. لا يوجد إلا فى محيط إنسانى. إثبات الآخر بعد إثبات الذات، وإثبات الذات قبل إثبات الآخر. الإنسان ليس هو الإنسان الوحيد أو الأوحد أو الواحد أو المتوحد بتعبيرات شترنر وابن باجه بل هو الإنسان الاجتماعى، المدنى بالطبع بتعبير الفارابى. ليس الجحيم هم الآخرون كما هو الحال عند سارتر بل الآخرون هم المجال الإنسانى فى الذات، فى العلاقات بين الذوات أو التجارب المشتركة كما يقول هوسرل.

وتستلزم حرية الذات حرية الآخر. وتتوقف حيث تبدأ حريته كما هو الحال عند فولتير. تتحدد الذات بتحديد غيرها. تحدد نفسها كموضوع عندما يتقابل نشاطها مع نشاط غيرها. فالأعزل لا يمكنه التفكير فى الشىء والموجود للآخرين يمكنه التفكير فى الجنس البشرى كله فى معرفة مشتركة بين الأنا والآخر وهو ما يميز البشرية والتى من خلالها يتأكد وجود الإنسان كإنسان وتطبيقاً لشعار كانط "عامل الآخر بحيث تدرك أنك تعامل

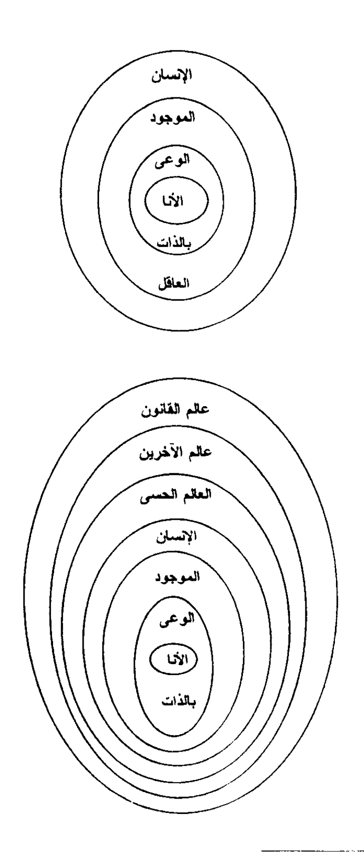
---

(١) انظر ترجمتنا: جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

(2) Ibid., pp. 40-48.

الإنسانية جمعاء" [١].

ويستعمل فشته عدة ألفاظ على التبادل مثل الأنا، الذات، الموجود العاقل، الإنسان بمعانى مترادفة مع اختلاف دائرة النشاط. الأنا هى الدائرة الصغرى، الوعى بالذات، والتى تضع نفسها حيث تقاوم. والذات هو الوعى الذى يتسع لنشاط الأنا. والموجود العاقل هى الدائرة الأوسع والتى تضم سائر أبعاد الوجود الإنسانى من عاطفة وانفعال. والإنسان هو الجامع الشامل لهذه الدوائر كلها.



(1) Ibid.. pp. 48-62.

ولا يمكن للإنسان العاقل المحدود أن يؤكد وجود موجودات عاقلة أخرى خارج ذاته دون أن يضع نفسه فى علاقة محددة معها تسمى العلاقة القانونية. وفى نفس الوقت تميز الذات بينها وبين الموجود العاقل خارجها من خلال التعارض. وفى هذا التمييز من خلال التعارض يحدد مفهوما الذات كموجود حر والموجود العاقل الخارجى أيضا كجوهر بعضهما البعض ويكونان مشروطين من خلال الذات. والاعتراف المتبادل بين الأفراد مشروط باعتزاز كل فرد بأنه حر مثل الآخر وأن الآخر حر مثله. وإذا ما افترض الآخر الذات موجودا عاقلا فإن الذات تعامله على هذا الأساس. وتفترض أن كل الموجودات العاقلة الخارجة عنها تعترف بها ككائن عاقل فى كل الحالات. وتعنى هذه الضرورة أن الذات والآخر متفقان على الالتزام بنتائجها ومرتبطان معا اضطرارا من خلال وجودهما. ويسمى هذا القانون الذى يضطر إلى الاتفاق على نفس النتائج لمفهوم ما، يسمى النتيجة. ويمكن تأسيسه علميا فى منطق مشترك، توحيدا بين الحسى والعقلى فى الفعل. ومن خلال وصف الذات حريتها تحدد وجودها، وتعترف بالموجود العاقل من حيث هو كذلك فى كلى الحالات، وتحدد حريتها من خلال مفهوم إمكانية حريته [1].

ويؤكد هذا الاستنباط أن مفهوم القانون يوجد فى مفهوم العقل واستنباطه، ولا شأن له بالأخلاق كما هو الحال عند كانط لأنه يعارض مفهوم الواجب المتضمن فى الأخلاقية ويعنى مجموع خصائصه. القانون يسمح ولا يأمر ليدافع الإنسان به عن حقوقه. القانون ميدان الحق، والأخلاق ميدان الفضيلة. القانون هو العلاقة بين الكائنات العاقلة، والحق علاقة الإنسان بالطبيعة، والإنسان بالأرض والتربة والحيوانات. العقل له سلطة على الطبيعة وليس الحق فى حين أن الحق فى علاقة مع الطبيعة. القانون تحديد علاقات الإنسان بالإنسان أو الإنسان بالعالم وتنظيم الحق فى الشىء، والحق بالنسبة إلى الآخر من خلال الأفعال أى مظاهر الحرية فى العالم الحسى، وضع الكائنات العاقلة فى علاقة علية متبادلة مما يجعل مفهوم الحقوق ممكنا بينهم [2].

وهكذا يضع فشته بعض المسلمات أو المصادرات القانونية التى يمكن البرهنة عليها بالعقل، أشبه بالمعادلات الرياضية مثل قواعد كانط فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"،

---

(1) Ibid., pp. 62-83.
(2) Ibid., p. 79.

وسيطرة مفهوم الشرط والشارط والمشروط. والفعل هو فقط الصحيح والشامل سواء كان فى الأخلاق أم فى القانون [١]. وأحياناً تكون القاعدة أقوى من شرطها والشرح أضعف منها نظراً للفكر المنعكس على ذاته، المتسق مع نفسه، وغياب أى نقطة إحالة خارجه. فالتوحيد بين الأنا والآخر على مستوى الشعور. وهو شعور تبادلى كما هو الحال فى القصدية عند هوسرل، علاقات علّية ومفاهيم تصورية تنتهى إلى علاقات قانونية وهو موضوع علم الحقوق. وهذا لا ينفى وضعية القانون وكما عبر عن ذلك هيجل فى "وضعية المسيحية".

٤- استنباط تطبيق مفهوم الحقوق.

وبعد استنباط مفهوم الحقوق يتم استنباط تطبيق مفهوم الحقوق. فالتطبيق أيضاً عمل استنباطى. لا يمكن للكائن العاقل أن يضع نفسه باعتباره فرداً له علّية إلا إذا عزا إلى نفسه جسماً مادياً مما يوجب تحديد هذا الجسم. فكما يتم الانتقال من الأخلاق إلى القانون يتم الانتقال من الروح إلى البدن، ومن الزمان إلى المكان. علم الحقوق هو الذى ينظم العلاقات بين الأفراد باعتبارهم أجساماً. والبرهان هو أن الكائن العاقل يضع نفسه باعتباره فرداً أو شخصاً عندما يعزو إلى نفسه مجالاً لحريته ويصبح هذا المجال جزءا من العالم. يوضع هذا الميدان من خلال النشاط الأصلى والضرورى للأنا. ويتم تأمله ويصبح واقعاً فعلياً [٢]. تتأمل الأنا ذاتها باعتبارها نشاطها الخاص. ويتم تحديد المجال. ويوضع الجسم المادى المستنبط باعتباره المجال لكل الأفعال الممكنة الحرة للشخص. وبما أن الجسم ليس إلا مجال الأفعال الحرة فإن مفهوم الجسم يتطلب مفهوم المجال الحر كما يتطلّب مفهوم المجال الحر مفهوم الجسم. فإذا ما تغير الجسم فإلى أى حد يصبح هذا التغير تعبيراً عن هذا المفهوم؟ ويتم التعبير عن مفاهيم الشخص من خلال تغيير فى علاقة أجزاء الجسم بعضها بالبعض الآخر.

ولا يمكن للشخص أن يعزو إلى نفسه أى جسم دون أن يضع مثل هذا الجسم تحت أثر جسم آخر خارجى ودون تحديد هذا الجسم [٣]. والبرهان وقوع هذا التأثير على

---

(١) الفعل Acting، الصحيح Valid، الشامل Universal.

(٢) واقعيا Real، فعليا Actual.

(3) Ibid., pp. 94-125.

الشخص المحدد من حيث هو فرد. وكل نشاط الشخص هو نوع مـــن التحديـــد للجســـم وتمفصلاته. ويجد الشخص نفسه فى هذه اللحظة حراً فى ميدانه، ويعزو جسميته كلها إلى نفسه. وعلى الشخص أن يضع حريته حتى يستطيع أن يدرك. فالحرية شرط الإدراك كما أن الأخلاق شرط المعرفة. وأن الأثر الموصوف على الذات بحيث يكون الكائن العـــاقل وحده خارج الذات يمكن أن يوضع باعتباره علّة. فعلاقة الذات بالكائن العاقل هى علاقـــة العلة بالمعلول. الجسم مادة صلبة ومقاومة، وله القدرة على تغيير العالم الحسى كله طبقـــاً للتصور. الجسم شخص خارج عنه، له نفس القوة ونفس المادة. ويفترض هذا الأثر دائمـــاً أن موضوعه ليس حسياً أو مجرد مادة يمكن تغييرها بالقوة المادية. فى الأثر تتغير الذات من خلال شئ خارجى، إذ يمكن تغيير المادة الهشة من خلال الإرادة وحدهـــا. وكشـــرط للوعى الذاتى يوضع تأثير خارجى، ومن ثم وضعت طبيعة ما للجسم ثم وضعـــت هيئـــة خاصة للعالم الحسى. ثم يُعزى إلى النفس عضوان، علوى وســـفلى متعلقـــان بالحـــالتين المذكورتين. وكل شخصية منهما تتضمن تأملاً من نفس النوع. لا يمكـــن إذن الحصـــول على الوعى الذاتى إلا من خلال تأثير موجود عاقل خارج النفس. ولا يمكـــن حـــل هـــذا التناقض إلا عن طريق افتراض أن الآخر قد أصبح مضطراً فى هـــذا الأثـــر الأصلـــى، وعليه أن يعامل الذات على أنها كائن عاقل أى أن الذات ليست هى الأنا على الإطـــلاق. فالآخرون لهم أثر على النفس. هنا يتجلى علم الأنثروبولوجيا قبـــل فيوربـــاخ واســـتنباط الجسم قبل الوجوديين. فهو نتاج تنظيمى للطبيعة. هو تمفصل مرئى. ومع ذلك فإن هـــذا الافتراض عن الحركة الحرة غير كاف لتعويض الجسم الإنسانى. ويضع فشـــته قواعـــد لبيولوجيا الجسد مشابهة لأسس كانط فى ميتافيزيقا الأخلاق. مثل: كل حيوان بعد سويعات من ولادته يبحث عن غذاء من ثدى أمه طبقا للغريزة الحيوانية. يولـــد الإنســـان عاريـــا والحيوان كاسيا وهو ما لاحظه هردر أيضا. كل حيوان يولد ولديه قوى طبيعية للحركـــة. الفم والعين والأسنان تعبر عن العواطف الدفينة. فالجسد أداة خارجية للتعبير عمـــا فـــى الداخل [1].

ويمكن البرهنة أخيرا على أن تطبيق مفهوم الحقوق أصبح ممكنا. فالأشخاص مـــن حيث هم كذلك أحرار على الإطلاق يعتمدون على إرادتهم فحسب. وكـــل جماعـــة مـــن

(1) Ibid., pp. 87-134.

الكائنات العاقلة ممكنة. وكل علّية تعسفية متبادلة للكائنات الحرة هي فـــي أساســـها علـــة أصيلة وضرورية للأشياء، وهو أن كل كائن حر بمجرد وجوده في العالم الحسي يجـــبر الكائنات العاقلة الأخرى على الاعتراف به كشخص. وهذا هو الحد الفاصل بين ضـــرورة الحرية وعلم الحقوق. ولا يمكن بيان الأساس المطلق للكائن العاقل المتســـق مـــع نفســـه وتبنى هذا القانون الحر فيه. أما إذا ما تأسست جماعة فكل فرد عليه طاعة هذا القـــانون. وفي هذه الحالة تكون الإرادة متبادلة. ومن الصعب بيان أى أساس مطلق لماذا يعتنـــق أى إنسان مبدأ أساسياً من علم الحقوق مثل "حدد حريتك بحيث يكون الآخرون أحراراً مثلك". إذ كيف يكون القانون قانوناً إن لم يأمر؟ كيف تكون له علّية إن لم يوجد؟ يقـــوم القـــانون على الجبر ولا يمكن للآخر منعه. خلاصة الأمر أن تأسيس تطبيق مفهوم الحقوق إنما يتم عن طريق العلية المتبادلة بين الكائنات العاقلة الحرة وفي نفـــس الوقـــت علـــى الجـــبر والاضطرار. وهذا هو المبدأ الأساسي للقانون طبقاً لمقولة الكيف. ويبقى تطبيق القـــانون طبقاً لمقولة الكم حيث يتناول الأسرة والدولة والعلاقات الدولية. علم الحق يتعـــامل مـــع تجلي الشخص والحرية والعقل في البدن والمجتمع والعالم كما هو الحال فـــي الشـــريعة. "نظرية العلم" هي الحقيقة" و"نظرية الحقوق" هي الشـــريعة. فـــلا حقيقـــة بـــلا شـــريعة ولا شريعة بلا حقيقة [١]. وهي الفكرة التي قامت عليها فلسفة "أصول الحق" عند هيجـــل، وتأسيس مفهوم الدولة. وهو تأويل جديد للكلمة في أول إنجيل يوحنا. ويبقـــى بعـــد ذلـــك تحليل أصول الحق طبقاً لمقولتي الجهة والإضافة.

استعمل فشته نفس المنهج الاستنباطي، وتوليد فكرة من أخرى، وتأسيس قضية على أخرى، واستنباط مبدأ من آخر بحيث يطغى الاتساق النظري على الواقع المادي. بـــل إن الجسم أمكن استنباطه من النفس، والقانون من الحرية. وهو منهج "نظرية العلـــم" الـــذى سيتخلى عنه فشته في كتبه الشعبية ومحاضراته العامة في "غاية الإنسان" و"الحياة السعيدة" و"النداءات" [٢]. وهو مازال كانطياً، يعيد قراءة الحساسية الترنسندنتالية، ويقيم فلسفة الحق على معرفة الكائن العاقل، ويستنبط علم الحقوق من علم الأخلاق.

---

(١) وهو معنى اية "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاســـقون". وفـــي ايـــات أخـــرى "الضـــالون" و"الكافرون".

(٢) كان بحثي في فترة الشباب وكما يبدو في الرسالة الأولى "مناهج التفسير" عن فكـــرة واضحـــة بذاتـــه تحتوى على براهينها في ذاتها، وطرق التحقق من صدقها في ذاتها.

٥- الحقوق الطبيعية للبشر [١].

وبعد استنباط مفهوم تطبيق الحقوق يأتى تطبيق مفهوم الحقوق بداية بالتقسيم المنهجى لعلم الحقوق الطبيعية. وهو ممكن فقط لأن كل كائن عاقل حر يضع قانوناً يحد من حريته الخالصة بتصور حرية الآخرين. الحرية هنا كمية ومادية بعد أن كانت كيفية صورية. والسؤال هو: ماذا يعنى أن يكون شخص حراً وما هى الشروط التى تجعل شخصاً حراً؟ مفهوم الحق أو القانون هو القانون الأصلى الذى لا يمكن الحيد عنه [٢].

وأول قسم فى علم الحقوق هى الحقوق الطبيعية للبشر. ويتضمن ذلك نتيجة افتراضية وهو حق الذات فى الإجبار على نفسها وعلى الآخرين. ولا يوجد حق إجبار دون حق حكم. وهو حق الإجبار وليس واجب الإجبار طبقاً للتمييز بين القانون والأخلاق. حق الإجبار يستلزم القانون الجنائى، وواجب الإجبار يتطلب القانون الأخلاقى. حق الإجبار لانهائى حين أن حدود الإجبار مشروطة. والمؤسّس لا يكون ممكناً بدون المؤسَّس. ويكون التحرر المزدوج للطرفين، التحرر من الاضطرار والجبر والفرض والقهر لكل الطرفين نحو مستقبل واحد. ويتم ذلك عن طريق تفويض قوتهما الفيزيقية وقوتهما على الحكم وكل الحقوق إلى طرف ثالث طبقاً لنظرية العقد الاجتماعى الشهيرة عند لوك واسبينوزا وروسو من قبل وهيجل فيما بعد. وتقوم النظرية على جدل بين الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع. الموضوع حرية الفرد ونقيض الموضوع حرية الجماعة، ومركب الموضوع القوانين الموضوعية أو سلطة الدولة.

والقانون قوة. والعصمة للقانون وليست لإرادة المنفذ. والإرادة هى التى تتفق مع إرادة القانون. القانون وضعى مثل وضعية الدين المسيحى عند هيجل [٣]. وتأتى صورة القانون الإلزامية من اتفاق أفراد محددين يتوحدون فى جماعة مشتركة أو "كومنولث". وهو تطوير لنظرية كانط فى "مشروع السلام الدائم" فى مجموع الإرادات، وتمهيد لنظرية هيجل فى "أصول فلسفة الحق"، والتحول من الأخلاق إلى الاجتماع إلى السياسة، من كانط

---

(1) Ibid., pp. 137-202.

(٢) الذى لا يمكن الحيد عنه Inaliénable.

(٣) وهى أيضاً عبارة الشاطبى فى أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية أى تقوم على تحليل أوضاع الأحكام أى السلوك البشرى فى العالم وهى أحكام الوضع: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان.

إلى فشته إلى هيجل، من الذاتية إلى الموضوعية إلى الذاتية الموضوعيـــة. إن الضمـــان الوحيد والدقيق والكافي الذى يطلبه كل فرد هو أن يعتمد وجود الكومنولث نفســـه علـــى فعالية القانون بالرغم مما يبدو فى ذلك من دور منطقى، تأسيس الكومنولث على القـانون، وتأسيس القانون على الكومنولث. ومن ثم يتم الانتقال من الجذر الأول علم الحقوق، علـم الحقوق الطبيعية إلى الجذر الثانى، علم حقوق الكومنولث. ويبدو أن فشته يبـــدأ بالبدايـــة المطلقة، العقل البديهى حتى فى تطبيق فلسفة الحقوق وليس بدايـــة شـــرعية بالمصـــالح العامة. فالتأصيل سابق على التطبيق، وأصول الفقه هو أساس الفقه.

والحقوق الأصلية للبشر قبل أن تكون حقوق الكومنولث هى الحقوق الطبيعية للفـرد أو للشخص، الحق المطلق أن يكون العلة الوحيدة فى العالم الحسى من خلال البدن، وليس معلولاً. فالبدن باعتباره شخصاً هو العلة القصوى والمطلقة لوجوده [1]. وتعنـــى حقـــوق البدن أن للإنسان بدناً، ومن ثم يبزغ حق الملكية، ملكية الإنسان لبدنه من الجسد والعـــالم والعلاقة الحسية بينهما. فإذا ما طالب الفرد بحقوقه الأصلية فإنه يطالب أولاً بعلّية متبادلـة ومستمرة بين جسمه والعالم الحسى المحدد من خلال تصوره الحر لـــهذا العـــالم، علّيـــة مطلقة فى العالم الحسى. ومن ثم يشمل الحق الأصلى للبشر حقين: الأول حق اســـتمرار الحرية المطلقة وعدم انتهاك حرمة البدن. والثانى حق الاستمرار فى الأثر الحـــر علـــى العالم الحسى كله [2].

حق الإجبار فكرة رئيسية فى فلسفة الحقوق عند فشته. وتعنى حق الفرض والأمـــر والنهى والزجر والردع من أجل استنباط توازن الحقوق بين الأفراد ولملئ الفراغ النظرى بعد نهاية القانون الرومانى والقانون الكنسى [3]. فالتحديد الذاتى الفعلـــى لموجـــود حـــر مشروط بالاعتراف بموجود حر آخر ثم بتحديد الموجودين الحرين كلية. ومن ثم تتحـــدد حرية الذات بحرية الآخر كما تحدد حرية الآخر بحرية الذات. كل إنسان ملزم قانوناً بـــأن يحدد نفسه داخلياً وخارجياً فى آن واحد.

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 159-170.

(٢) وهنا يثار إشكال قانون العقوبات القاضى بقطع أعضاء اليد أو الرجل أو الرجم أو التعذيب. باعتبار أن البدن حق طبيعى للإنسان. كما يثار موضوع قطع الرأس أو الصلب وهو الموت من خلال البدن.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 171-202.

للقانون إذن وظائف ثلاث: الأولى الردع والإجبار، والثانية المصالحة بين الذوات الحرة، والثالثة موضوعية النظام المستقل عن الأفراد. الإجبار هو مبدأ كل قانون ومن ثم لزم القانون الجنائى. ولا يكفى الأساس الأخلاقى للقانون والثقة المتبادلة بين الأفراد. فكل إنسان من حقه أن يطالب الآخر بالشرعية وليس فقط بالأخلاقية [1]. الأخلاقية وسيلة والشرعية غاية، من ميكافيللى إلى كانط. وكلاهما يقومان على إرادة واحدة، الإرادة الخيرة والإرادة الشرعية، الإرادة الذاتية والإرادة الغيرية. الإرادة اللاأخلاقية تقدم ذاته كما أن الإرادة اللاشرعية تقدم الآخر. وفى كلتا الحالتين يفرض الكائن الحر نفسه كغاية فيؤكد فى نفس الوقت حرية الذات وحرية الآخر. كل إنسان يجعل الغاية المشتركة ملحقة بغايته الخاصة. مشكلة علم الحقوق إذن هى اكتشاف إرادة الجماعة. وهى الإرادة المشتركة التى تتجسد فى سلطة عليا هى السلطة القضائية والسلطة التنفيذية. وهنا يبدو فشته مبررا لنشأة السلطة مثل ميكافيللى وهوبز.

القانون إذن تشريع للإجبار فى صورة النهى والأمر والزجر من أجل قهر الذات وحماية للآخر وليس لقهر الآخر وحماية الذات. ويعنى قانون القهر العمل بحيث يكون كل خرق لحقوق الآخرين هو قهر لحقوق الأفراد. فالقانون علاقة بين طرفين [2]. تطبيق القانون هو الذى يحمى الطرفين من انتهاك الحقوق. فكل طرف لدية قوة وحق. الغاية من قانون الإجبار هو إحداث هذا التبادل بين الغايتين الضرورتين بربط مصلحة الفرد بمصلحة المجموع.

ويجبر القانون الآخر عن الإعلان عن ممتلكاته، والتحول من الاستحواذ والاستيلاء إلى الملكية الشرعية عن طريق القانون، ومن الحياة البدائية إلى الحياة الإنسانية، ومن الهمجية إلى التحرر. حق الملكية حق شرعى للذات وللآخر فى نفس الوقت طبقا لقاعدة "عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به" وهى قاعدة رومانية قديمة، "القاعدة الذهبية التى تعبر عن حكمة إنسانية موجودة عند كل الشعوب [3]. ومن ثم يثير فشته قضية الملكية ويفصلها ويثبتها ضد من ينفيها مثل روسو ثم برودون وماركس.

(١) فى الحضارة الإسلامية تمت صياغة القانون من الشريعة وليس ضدها.

(٢) وهو معنى حديث "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد" أو آية "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم".

(٣) وقد أصبحت أيضا قولا مأثورا فى الحضارة الإسلامية.

٦- الدولة، السلطة والدستور.

وبعد إثبات القانون بالقهر تبدأ الدولة فى الجزء الثانى من علم الحقوق، بداية بتنظيم الدولة ثم دستور الدولة ثم قانون البلدية.

ويتبع فشته نفس المنهج الاستدلالى الذى يقوم على استنباط المسلمات واحدة تلو الأخرى بالرغم مما فى ذلك من تكرار لنفس المسلمات لدرجة الإسهاب [١].

وفيما يتعلق بتنظيم الدولة يفترض مفهوم الاتفاق الذى على أساسه يقام الكومنولث الاتفاق بين شخصين يرغبان فى نفس الشئ على أنه ملكية خاصة لهما، الاتفاق بين إرادتين خاصيتين ماديتين كما هو الحال فى نظرية العقد الاجتماعى [٢].

يرعى تنظيم الدولة حقوق الأفعال الحرة فى العالم الحسى، واتفاق كل فرد مع الآخرين فيما يتعلق بالملكية والحقوق والحريات المشتركة، وتعهده بألا يخرق حقوق الآخرين وممتلكاتهم كما لا يخرق الآخرون حقوقه وممتلكاته. وهذا هو القانون الأساسى للملكية [٣]. مهمة الدولة الدفاع عن الملكية. ومهمة تنظيم الدولة حماية حقوق الأفراد بالنسبة للملكية ضد أى اعتداء عليها وحمايتها بالإجبار بالقوى الفيزيقية إذا ما دعت الحاجة إليها مثل قوى الشرطة. وهذا الاتفاق يسمى القانون الأساسى للحماية. ويتميز عن قانون الملكية بأن الأول يعنى اتفاق الطرفين عدم فعل شئ، فى حين أن الثانى يعنى اتفاق الطرفين على فعل بعض الأشياء. الأول سلبى والثانى إيجابى. وهى حماية متبادلة مشروطة، حماية حقوق الفرد مشروطة بحماية حقوق الآخر، وحماية حقوق الآخر مشروطة بحماية حقوق الفرد. ويتضمن قانون الحماية تحقيق التزامات من كل من الطرفين. أما القانون الأساسى للوحدة فهو الذى يحمى القانونين السابقين، حماية الدولة لممتلكات المواطنين. الدولة هى الحارسة للملكية العامة. وطرفا القانون هما الفرد والدولة[٤]. مهمتها التوحيد بين الأطراف، المصالح والأفراد قهراً واضطرارا [٥]. وهو ما

(1) Fichte: Op.cit., pp.205-209.

(2) Ibid., pp. 209-234.

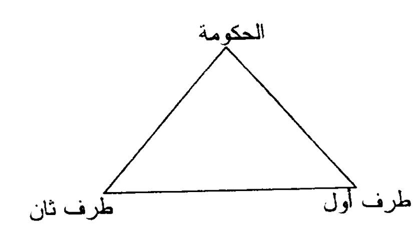
(٣) قانون الملكية Property compact ، قانون الحماية Protection compact وتعنى compact القانون الأساسى.

(4) Fichte: Op.cit., pp. 237-252.

(٥) وهى نفس المهمة التى يقوم بها الإمام فى المدينة الفاضلة للفارابى حفاظا على النظام الطبيعى للمدينة القائم على تقسيم العمل.

شرّع لبسمارك فيما بعد توحيد ألمانيا بالقوة. ومن ثم يبدو فشته أقرب إلى ميكافيللى فـــى سلطة الأمير وهوبز فى سلطة الحاكم. ويبدو أن فشته كان على علم بالمناقشـــات التـــى كانت دائرة فى الولايات المتحدة الأمريكية عن الحريات العامة أثناء إعـــلان الاســتقلال والمناقشات حول الدستور الامريكى والتى كانت تعكس افكار الثورة الفرنسية. وقـد دارت مناقشات مماثلة فى انجلترا وسويسرا. والسؤال هو كيف يمكن للدولة أن تحمى الملكيـــة الفردية وفى نفس الوقت تحمى الملكية العامة كما عرضها فشته فـــى "الدولـــة التجاريـــة المغلقة"؟ كيف يكون فشته فى نفس الوقت رأسمالياً يدافع عن الملكية الفردية واشـــتراكياً يدافع عن الملكية العامة؟

وفيما يتعلق بدستور الدولة يجب إقامة حكومة والرقابة عليها. الحكومة هى الطـرف الثالث بين المتعاقدين. هى القاضى والحكم. لا تميز لطرف على حساب الطرف الآخر [١].



والحكومة هى الدستور أو القانون الدستورى. لذلك لا تعصى الحكومـــة الدســتور بدليل وجود المحكمة الدستورية العليا. يدافع فشته عن هذا المبدأ الوليد للحكومة الدستورية الحرة. اذ يسمح الدستور بأكبر قدر من الحرية الإنسانية طبقاً للقوانين التى بـــها تصبـــح حرية كل فرد مطابقة لحرية الآخرين. وهو الذى ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم، الســـلطة التنفيذية بالسلطتين القضائية والتشريعية، طاعة الشعب للحكومة أو عصيانه لها. الدســتور العقلى القانونى لا يتغير بل هو صالح فى كل زمان ومكان [٢]. والتعديل للبنـــود وليـــس للأصول. ويصوت المواطنون على الدستور بالاجماع وليس بالاغلبية [٣].

ويصبح كل فرد عضواً فى الدولة تحت حماية الدستور. وغرض لدولة أولاً هـو أن

---

(١) وهو ما تقوم به الحسبة فى الشريعة، وهى الوظيفة الرئيسية للحومة الإسلامية.
(٢) وهذا ما تقوله الشريعة الإسلامية على القرآن وأصول الشريعة.
(٣) وهو موقف الاصوليين فى التمييز بين الاجماع التام والاجماع الناقص.

تفصل فى المنازعات بين المواطنين الخاصة بالملكية.وإذا لم يكن لدى السلطة التنفيذية أى عمل تقوم به فإن ذلك يعنى أن الظلم قد قل ولا يوجد ما تفصل فيه أو أن الظلم قد شاع وأنها عاجزة عن أن تفعل شيئاً. وثانياً عدم تكرار هذه الحوادث مرة ثانية بقوة ردع الدولة.

ولما كان الشعب لا يستطيع أن يستبقى السلطة العليا فى يديه وإلا تحولت الديموقراطية المباشرة إلى غوغائية فوضوية أتت ضرورة التمثيل النيابى. أما الارستقراطية الوراثية التى قضت عليها الثورة الفرنسية فإن النظام الوراثى مقطوع الصلة بالشعب. والحكومة غير المسئولة عن الإدارة تكون حكومة طغيان.

ومن ثم يرفض فشته النظام الديمقراطى المباشر والنظام الدكتاتورى ويدافع عن النظام النيابى. اذ تقوم الديمقراطية على التمثيل النيابى وكما عبر عن ذلك من قبل فى دفاعه عن الثورة الفرنسية. والوطنية هو الجمع بين الديمقراطية الدستورية والحكومة النيابية.

ويتفق فشته مع كانط فى استنباط المبدأ القائل بأن الحكومة يمكن إقامتها على مجموعة من القوانين الاصلية والضرورية، وعلى أن الشعب لا يجب أن يمارس السلطة التنفيذية بل يفرضها. فالديمقراطية بهذا المعنى الحرفى للنص هى صورة غير قانونية للحكم.

الحكومتان الاستقراطية والديمقراطية قانونيتان صوريتان، ولكن السؤال هو كيفية الاختيار. قد يختار الشعب الملكية وقد يختار شعب آخر الجمهورية. فهو اختيار قانونى صحيح صورياً. والحقيقة أن فشته، تلميذ كانط، يقع فى التصور الصورى الخالص للدولة والحكم والقانون دون حديث عن المصالح العامة وهى أساس القانون الوضعى [1].

ويرفض فشته مبدأ مونتسكيو فى الفصل بين السلطات الثلاث. ويؤيد رأى لوك فى ضرورة الحد الأدنى من الحكومة لحماية الملكية ودرأ الاخطار. ولا يفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. ويختلف مع كانط فى قوله أن التمييز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كاف للحفاظ على الحقوق فى الدولة. فالسلطة التنفيذية تشمل التشريعية

---

(١) وهو ما يسميه الطهطاوى "المنافع العمومية" فى "مناهج الألباب".

والقضائية. وتنفصل السلطة التنفيذية عن مجلس الشيوخ أو القناصل (١). فلا تظل سلطة الكومنولث فى يد الشعب بل تنتقل إلى واحد أو أكثر، إلى حاكم أو مجلس شيوخ.

وكما ينتخب حكام الشعب لمصالح الحكومة يتم انتخاب كبار السن وأهل الخبرة فى مجلس الشيوخ. والسؤال هو كيف يتم انتخاب الشعب لممثليه مباشرة أو عن طريق توسط ممثلين آخرين (٢). ولا يتحدث فشته بصراحة عن النظام الحزبى. فالسلطة نوعان ايجابية وسلبية. الإيجابية فى الحكومة، والسلبية فى مجلس الشيوخ للرقابة على الحكام. وليس لمجلس الشيوخ أية سلطة تنفيذية على الاطلاق بل سلطة نهى مطلقة لا أن ينفذ هذا القانون الحكومى أو ذاك وإلا كانت سلطة قضائية. وهو مبدأ أساسى للحكومة الرشيدة أن تكتمل السلطة التنفيذية المطلقة بسلطة سلبية مطلقة (٣).

وبمجرد انتخاب الموظفين العموميين فإنهم لا ينتسبون إلى الشعب. فقد أصبحوا من السلطة التنفيذية وليس من السلطتين التشريعية والقضائية. ويتم القسم بطريقتين. الأولى الأداء العلنى والثانى القسم بالله. وبمجرد قيام الحكومة تنتهى سلطة الشعب فقد أدى دوره فى اختيار الموظفين واعضاء مجلس الشورى. ويتوقف أمان الكومنولث على الحرية المطلقة وعلى الأمن الخاص لأعضاء مجلس الشيوخ.

وهناك رقابة على الحكومة عن طريق المؤتمر الشعبى العام وكما هو الحال فى نظام الكانتونات السويسرى (٤). وينص على ذلك مسبقاً فى الدستور. ولا يدعى الشعب دون ضرورة بل بمجرد أن تدعو الحاجة إلى ذلك. وتكون له سلطة الحكم. ويكون القرار ممثلاً للارادة الجماعية للشعب. والسلطة التنفيذية مسئولة فقط أمام الشعب فى المؤتمر الشعبى العام. وقوة الشعب تتجاوز قوة الحكومة (٥).

ولكل فرد من أفراد الشعب الحق فى دعوة مؤتمر الشعب العام ضد الحكومة التى

---

(١) يستعمل فشته المصطلح الرومانى Ephrate ويعنى مجلس القناصل أو مجلس الشيوخ، مجلس النواب، مجلس الشعب،مجلس الأمة، مجلس الشورى فى لغتنا السياسية المعاصرة. Fichte;Op: Cit., p : 27.
(٢) وهى مشكلة انتخاب الحكام عن طريق البيعة، من أهل الحل والعقد عند المسلمين.
(3) Fichte: Op. Cit., 253-288.
(٤) وهو النظام الذى حاولت الجماهيرية الليبية الاشتراكية الشعبية العظمى تطبيقه وبطريقة النظام السياسى العربى.
(٥) كان شعار حزب الوفد "الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة".

تمثل إرادة الشعب. وقليلون هم من يعتبرون اتهام الحكومة بالخيانة العظمى إذا ما أخطأت قسوة. وقرارات المؤتمر الشعبى ذات أثر رجعى. ولها القدرة على إلغاء الأحكام والقوانين الصادرة عن الحكومة. ومن ثم يمكن إلغاء القوانين عن طريق غير مباشر ضد ما ابتداعه الكنيسة لطاعة قوانينها بطريق غير مباشر، وهى دعوى العصمة.

ولا يمكن لمجموع الشعب أن يكون متمرداً. ولا يمكن اتهام الشعب كله بالعصيان وإلا كان سخفاً وتناقضاً. فالشعب مصدر السلطات. ومن هنا تأتى مشروعية الثورة الشعبية فى انتفاضة شعبية عامة دون انقلاب أو عصيان أو تمرد. هناك إذن حالتان ممكنتان. الأولى نهوض الشعب عن بكرة أبيه وبمحض إرادته وينصب نفسه حاكماً على مجلس الشيوخ والحكام معاً فى حالة الظلم الشنيع. وتكون الانتفاضة حينئذ شرعية. والثانية دعوة شخص أو أكثر لمؤتمر الشعب العام. ويكونان عاصيان إن لم يجتمع الشعب كله.

٧- القانون المدنى. الخاص والعام.

ويعرض فشته فى الكتاب الثالث ما يسميه "قانون البلدية" الذى ينظم أول مجموعة من الأشخاص تدخل فى علاقة فيما بينها فيما يتعلق بالملكية. وهو ما يسمى بالقانون المدنى. فلكل إنسان الحق فى ملكية الاشياء. ويمتد هذا الحق بامتداد حريته فى الحاضر والمستقبل. ويكفل له القضاء على ألم الجوع والعطش. ويقوم حق الملكية على اتفاق الجميع مع بعضهم البعض على أن كل إنسان يعيش من نتيجة عمله. وتضمن مجموعة قوانين الملكية الأساسية ثلاثة بنود: إعلان الكل للكل عن مصادر رزقه، وعن مهنته، وأن غاية العمل هو البقاء. وهنا يجمع فشته بين كانط وماركس، بين الأخلاق والاقتصاد.

وقد فرضت الطبيعة نظاما إجباريا على النشاط الإنسانى الحر. فعلاقة الجسم بالعالم نتاج للنظام الطبيعى. ويقوم هذا النظام على الملكية التى تتجلى فى ملكية الأرض والمعادن والحيوانات والصناعات مع الحرف والمال والمنزل والاسم وحق الأمن الشخصى وحق الدفاع عن النفس. وهى ملكية مادية ومعنوية[1].

فملكية الأرض لأن الأرض هى الدعامة المشتركة للانسانية فى العالم الحسى. وهى

(1) Fichte: Op.cit., pp. 289-343.

ملكية عامة. وليس من حق المزارع منع الآخرين من استعمالها بشرط ألا تتعارض مع استعماله. نتاج الأرض فقط هى الملكية المطلقة للمزارع. والأرض البوار ملكية الجميع لأنه لم يتم توزيعها على أحد. ويختار الأفراد أرض الكومنولث وتضمنها الدولة. وكما يعيش كل مواطن من عمل يده فإنه يساهم أيضاً فى حاجات الدولة [١]. والمعادن انتقال الطبيعة من المادة اللاعضوية إلى المادة العضوية. وما بداخل الأرض يظل ملكية عامة للكومنولث [٢]. وعمال المناجم عمال فى الدولة. لهم رواتبهم بصرف النظر عن انتاجهم فى المناجم، عامرة أو خاوية.

وبعض الحيوانات ملك للانسان مثل الحيوانات الأليفة. والبعض ليس ملكاً له. أما فيما يتعلق بملكية نتاج الصناعة والحرف فإن كل حقوق الملكية موجودة فى منتجات الطبيعة سواء ساعدت الطبيعة على إنتاجها كما هو الحال فى الزراعة وتربية المواشى أو نتاج صيد وبحث كما هو الحال فى صيد الأسماك والتعدين وقطع الأشجار. والمنتجون هم كل من لهم حق الإنتاج من المواطنين. وكلهم صناع بالمعنى الواسع. والمهنة عمل كل مواطن يعد بعض الموضوعات بطريقة ما. ولهم جميعاً حقوق الأداء وبراءات الاختراع.

وملكية المال يحكمها الجدل بين الموضوع، ليس للدولة أخذ حق الفائض، ونقيض الموضوع، للدولة حق أخذ الفائض، ونقيض الموضوع للدولة حق أخذ الفائض طبقا للمادة وليس طبقاً للصورة أى من حيث الواقع وليس من حيث المبدأ [٣]. المال نموذج الملكية. والذهب مال جيد وليس الفضة. والأوراق المالية والعملات المعدنية أفضل مال للدولة المعزولة. المال ملكية مطلقة ليس للدولة أية رقابة عليها. والضرائب عليه سخف وتناقض.

والمنزل رمز للملكية المطلقة. ويمتلك الانسان اسمه الرصين ملكية معنوية مع البعد عن أسماء الأشرار والهاربين من العدالة ورموز الثروة.

وللانسان حقه فى الأمن الشخصى وحق الدفاع عن النفس سواء من الدولة أو من مجموع المواطنين. فقد وعد الأفراد بعضهم بعضاً بالحماية والتعاون المتبادل فى حلة الخطر الذى لا تستطيع الدولة أن تدفعه مباشرة. النجدة واجب دينى وأخلاقى على الدولة

---

(١) وهو ما يشبه "الاقطاع" فى الأحكام السلطانية.

(٢) وهى نظرية "الركاز" فى الشريعة الاسلامية.

(٣) من حيث الواقع De facto ، من حيث المبدأ De Jure .

ولكنه واجب مطلق على المواطن. ومع ذلك لا يجوز لمواطن الدفاع بجسمه عن أية ملكية تحت رعاية الدولة. فقد قررت القوانين اليهودية قتل اللص فى حالة الدفاع عن النفس أو اذا سرق ملكية غير معينة [١]. ويستطيع الانسان أن يحصل على الملكية بالتنازل أو الوصية أو الوراثة.

ولا يشير فشته إلى مصادره، طبيعة العقل أو مصادر مكتوبة أو الواقع المعاصر له، ولكنه يتأرجح بين دور الدولة فى السيطرة على مظاهر الحياة الاقتصادية والسياسية كما هو الحال فى النظم الاشتراكية ودور الدولة فى حماية المال الخاص والملكية الخاصة وهو دور الدولة فى النظم الرأسمالية، بين التوجيه الاقتصادى والاقتصاد الحر. وأحيانا يكون إلى الأولى أقرب إذا أراد تجاوز الاقتصاد الحر الممثل فى شعار "دعه يمر" عند آدم سميث وكذلك فكرة الكومنولث عند لوك.

ويتراوح القانون الجنائى بين الموضوع، من يخرق القوانين المدنية فى أية صورة سواء عن عمد أو عن غير عمد يفقد كل حقوقه كمواطن وإنسان ويصبح خارجا على القانون، ونقيض الموضوع، الشرعية الوحيدة لإقامة حكومة فى دولة أن تضمن لكل فرد كل حقوقه، ومن الأفضل أن يتم ذلك دون عقاب الخارجين على القانون ويكفى فى ذلك الكفارة والتعويض. ويمكن الجمع بين الموضوع ونقيضه [٢]. الأول حكم القانون والثانى حكم المغفرة [٣].

ويرصد فشته درجات ست للعقوبة من الأخف إلى الأثقل ابتداء من الغرامة حتى الاعدام. الأولى الغرامة المالية وأقرب الى العين بالعين والسن بالسن، والشريعة اليهودية. فالعقاب على مقدار الجريمة، صورياً أو مادياً. من سرق يُسرق، ومن سلب يُسلب، ومن أخذ يُؤخذ منه. ويظل للانسان حقه المطلق فى الملكية على جسده وحياته. ويُعاقب على العصيان والخيانة العظمى. ولا يجوز الانتحار. الأشخاص العاديون يمكن ان يكونوا عصاه فقط. أما الموظفون العموميين فيمكن أن يتهموا بالخيانة العظمى. والثانية مصادرة

---

(١) كما برر بعض فقهاء الجماعات المتشددة تطبيق الحدود الشرعية بما فى ذلك القتل لأى مواطن إذا تقاعست الدولة عن تطبيق الحد، فى حين يجعله جمهور الفقهاء من واجبات الامام أى السلطة الشرعية وحدها.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 313-373.

(٣) وهو معروف فى الشريعة الاسلامية طبقا لاية "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم لهو خير للصابرين"، اما القصاص أو الدية إذا قبل الولى.

الاموال كلياً وليس جزئياً نتيجة للإضرار بالمال العام وإلحاق الخسارة بالملكيـــة العامـــة وكل جرائم الغش والخداع والرشوة والفساد المالى والتحايل والتهريب. والثالثـــة تحديـــد الاقامة الجبرية أو السجن طبقاً لمبلغ الضرر. والرابعة النفى والطرد وهو ما لم يعد قائمـاً الآن إلا للأجانب والدبلوماسيين وليس للوطنيين الذين يحاكمون طبقاً لقوانين البـــلاد (١). والخامسة القتل كعقاب مباشر، كانتقام دون رغبة فى الاصلاح وكما هو الحال فى الثـــأر والقتل العمد مع سبق الاصرار، قتل القاتل الأول، ثم قتل القاتل الثانى إلى مـــالا نهايـــة. والسادسة الحكم بالاعدام أى القصاص من خلال السلطة القضائية وتنفيذه بسلطة الشرطة. ولا يتم القتل بسبب الحق الموضوعى، نظراً لامتلاك الانسان حياته وجسده بل من أجـــل الضرورة وحدها. اما التعذيب فشئ بربرى وهمجى (٢).

ويعطى فشته نماذج من التاريخ سوء استخدام القصاص موصياً بأنه ضرورة واقـــع وليس تشريع مبدأ (٣). مثال ذلك قتل المعتوهين الذين لا أمل فى اصلاحهم. وهـــو شـــر ضرورى. وإنها مسئولية الدولة ان تجعله غير ضرورى. ومثل آخر النظام السياسى الذى يعطى الحاكم سلطة مطلقة بناء على التفويض الالهى بأنه ممثل الله علـــى الارض وهـــو النظام الثيوقراطى فى اليهودية القديمة والمسيحية الوسيطة (٤).

أما لوائح الشرطة، فلابد للدولة أن يكون لها قوة تنفيذ وقوة تشريع يســـميها فشـــته "قانون الشرطة" حتى تضمن الدولة امن الافعال المباحة بالقانون (٥). وهو غير القـــانون المدنى الذى يمنع إمكانية خرق القانون فى حين أن قانون الشرطة يمنع وقوعه بـــالفعل. وكل مواطن برئ حتى تثبت إدانته، ويعترف به فى كل زمان كشخص. ويحصر فشـــته مهمة الشرطة فى ضبط تزييف النقود. ولا يرى حرجاً فى تعيين المخبرين والجواســـيس بالرغم من أن التلصص والتجسس وظائف لا أخلاقية.

---

(١) وهو ما يسميه الفارابى فى "المدينة الفاضلة" البتر، فمن الأفضل بتر العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد كله.

(٢) وهو مثل القاعدة الفقهية "الضرورات تبيح المحظورات".

(٣) وهو الخلاف الموجود حتى الآن فى فلسفة القانون بين نظم تبيح القصاص ونظم أخـــرى تحرمـــه وتستبدل به السجن مدى الحياة. وهو ما يمكن استنباطه من نظرية الذات والصفات والأفعـــال فـــى علم أصول الدين. التوحيد فيها يشرع للقصاص (المعتزلة)، واعتبار الصفات والافعال زائدة علـــى الذات تحرمه (الأشاعرة).

(٤) وربما يبقى من هذا النظام الالهى فى التاريخ الاسلامى القديمة عند السنة والشيعة على حد ســـواء حتى "الحاكمية لله" عند الجماعات الاسلامية المعاصرة وضرورة تطبيق قوانيـــن الـــردة وتـــارك الصلاة وشاتم الرسول وممزق المصحف والمعلن للكفر.

(5) Fichte: Op.cit., pp. 374-387.

٨- الأحوال الشخصية والقانون الدولى.

ويضيف فشته ملحقين لعلم الحقوق. الأول خاص بالمبادئ الأساسية لحقوق الأسرة. والثانى القانون الدولى والعالمى [١]. وهما يختصان بالدولة. الأول فى الداخل والثانى فى الخارج [٢].

أ-قانون الأحوال الشخصية. ويقسم المبادئ الأساسية لحقوق الأسرة إلى أربعة أقسام: استنباط الزواج، قانون الزواج، العلاقة القانونية للزوجين فى الدولة، العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء فى الدولة وكما هو الحال فى الفكر الشرقى القديم خاصة فى الصين ولكن بالطريقة الكانطية [٣]. المسلمات التى ينتج كل منها من الأمر طبقاً لطبيعة العقل والمنهج الاستنباطى.

١-استنباط الزواج. ليس الزواج فقط ارتباطاً قانونياً مثل الدولة بل أيضاً ارتباطاً أخلاقياً وطبيعياً. وقد قسمت الطبيعة البشر إلى جنسين، ذكراً وأنثى، لاستمرار الجنس البشرى للخلق العضوى، جنس نشط تماماً هو الذكر، وجنس سلبى تماماً وهو الأنثى. ومن سمات العقل النشاط الذاتى لأن السلبية نقيض العقل. وليس ضد العقل أن يقدم أحد الجنسين نفسه لإشباع الدافع الجنسى للجنس الآخر باعتباره غاية فى ذاته إذا كان يمكن إشباعه من خلال النشاط. الجنس المؤنث إما أنه ليس عقلانياً فى ميوله وهو ما يناقض مبدأ أن كل البشر عاقلون أو أن هذا الميل لا يمكن تنميته فى هذا الجنس بسبب طبيعته وهو تناقض لأن ذلك يعنى أن الطبيعة لا تستطيع أن تنمى أحد ميولها الطبيعية. ومع ذلك الدافع الجنسى عند الأنثى وكذلك ظهوره وإشباعه جزء من خطة الطبيعة [٤]. ويظهر الدافع الجنسى فى المرأة فى صورة أخرى حتى يكون متفقاً مع العقل كدافع للنشاط، وباعتباره واقعاً مميزاً للطبيعة وكنشاط خاص للمرأة. المرأة قديسة أو عاهرة، فوق الطبيعة أو تحت الطبيعة، فوق العقل أو تحت العقل. والزواج مؤسسة طبيعية للإشباع الجنسى لتحقيق الغاية وبناء على العقل.

---

(١) الدولى International، العالمى Cosmopolitan .

(٢) الملحق الأول ص ٣٩١-٤٦٩ ، الملحق الثانى ص ٤٧٣-٤٨٩ .

(٣) استنباط الزواج سبع مسلمات، قانون الزواج واحد وعشرون مسلمة، العلاقة القانونية للزوجين فى الدولة سبع مسلمات، العلاقة القانونية بين الاباء والأبناء في الدولة ثلاث وعشرون مسلمة.

(٤) يتحدث فشته عن الجنس المذكر والجنس المؤنث وليس عن الرجل والمرأة .

Fichte: Op.cit., pp. 391-408.

والرجال قوامون على النساء. والمرأة فى درجة أقل من الرجل فى نظام الطبيعة. أما المرأة باعتبارها كائناً أخلاقياً فمساوية للرجل. الرجل هو الذى يغازل وليس المرأة وإلا اتهمت المرأة نفسها بالعهر وكأن الحب ليس حق المرأة. والتحدى العملى لحقوق المرأة هو أن يقال لها "لا أحد ينازعك حقك لماذا إذن لا تستعملينه؟". وتتميز المرأة حتى العاهرة التى تعترف بأنها لا تمارس العهر للذة بل للكسب. ومع ذلك فالانهيار الخلقى للمرأة أكثر من الانهيار الخلقى للرجل.

وهى نظرة تقليدية للمرأة تقوم عل ثنائية تراتبية شائعة وجعل ذلك من صنع الطبيعة وليس من صنع المجتمع. المرأة مجرد وسيلة للإشباع الجنسى للرجل وليس للمرأة. هى ثنائية الفاعل والمفعول، والصورة والمادة، والجوهر والعرض، الإيجاب والسلب، الفعل والانفعال، العقل والحس، الوافدة من اليونان والتى جعلها كانط أساس الفلسفة النقدية [1].

وأحياناً يعرض فشته الجنس باعتباره فعلاً عقلياً يسمى الحب. فالحب هو الصورة التى من خلالها يظهر الدافع الجنسى عند المرأة. وهو فطرى فى المرأة، غطاء عقلى وأخلاقى للجنس فى حين لا يحتاج الرجل إلى مثل هذا الغطاء. عند المرأة الحب قبل الجنس، وعند الرجل الجنس قبل الحب وكأنه لا توجد امرأة جنسية أو رجل رومانسى. الرجل لا يشعر أصلاً بالحب بل بالدافع الجنسى. والحب لديه ليس دافعاً أصلياً بل وسيلة للوصول للحبيبة. الرجل فى حاجة إلى إشباع جنسى، والمرأة فى حاجة إلى إشباع عاطفى وكأن الرجل ليس فى حاجة إلى إشباع عاطفى، والمرأة ليست فى حاجة إلى إشباع جنسى. وكما يتطلب القانون الخلقى أن يضحى الإنسان بنفسه فى سبيل الآخرين كذلك يضحى الحبيب بنفسه فى سبيل الآخر. وقد يكون الحب أعلى من القانون الخلقى. الزواج إذن ليس عادة مخترعة أو مؤسسة تعسفية بل علاقة يحددها العقل والطبيعة. وهو ليس فقط مهمة علم الحقوق بل مهمة قوانين العقل والطبيعة.

وتشبع المرأة رجلاً واحداً كجزء من كرامتها. تعطى نفسها مرة واحدة وإلى الأبد كما هو الحال عند المرأة اليابانية وفى الزواج المسيحى. المرأة لا تحتاج إلا إلى رجل واحد تعطيه كل حياتها. فلا مجال لتعدد الأزواج. وفى المقابل تشبع الرجل امرأة واحدة

---

(١) أنظر دراستينا: "ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨ ص٥٢١-٥٣٦، المرأة للرجل، تصور المرأة عند فشته، هاجر، كتاب المرأة (٢)، سيناء، القاهرة ١٩٩٤ ص ٥٩-٧١.

فلا مجال لتعدد الزوجات الذى يفترض أن النساء ليست كائنات عقلية مثل الرجال بل مجرد وسائل لا إرادة لها ولا قانون يحميها [١].

وتذوب المرأة فى الرجل كلية. وتتخلى عن ممتلكاتها. وتتنازل له عن كل حقوقها. حياتها فى خدمته، ونشاطها لراحته فى عمله. لا حياة لها كفرد. هى موجودة من أجل الآخر. حياتها جزء من حياته [٢]. بل أن فشته يشير إلى المرأة باعتبارها شيئاً بضمير الجماد وليس بضمير المؤنث [٣]. تطيعه وتهب له حياتها عن طيب خاطر وبثقة مطلقة حذرها الخارجى، وسلاحها الداخلى، بدنها وروحها وشخصيتها المعنوية له. أمام الدولة الزوج هو المالك الوحيد لممتلكاته قبل الزواج ولممتلكات زوجته بعد الزواج منذ عقد القران. وهو الشخصية المسئولة قانوناً أمام الدولة نيابة عن المرأة. وتتنازل الزوجة عن ممتلكاتها للرجل بعد الزواج بتنازل رسمى وعقد موثق. أمام الدولة الزوج والزوجة شخصية اعتبارية واحدة يمثلها الزوج.

وكما يظهر الدافع الخلقى فى المرأة باعتباره حباً كذلك يظهر فى الرجل باعتباره كرماً. فحب المرأة للرجل يقابله كرم الرجل على المرأة، أن يكون جديراً بها، وينالـه التقدير منها. وكلما عظمت تضحيته فى سبيلها نال رضا قلبها.

وينشأ الحنان فى الحياة الزوجية بين الطرفين. وتتبادل القلوب والارادات بأداء الواجب من الطرفين من أجل تربية أخلاقية للجنس البشرى. هذا الاتحاد يسمى الزواج. وهو اتحاد كلى بين اثنين. يحاول فشته أن يكون ملاحظاً خارجياً لتجربة ذاتية. لذلك أتى تحليل الفلاسفة للزواج بارداً آلياً بدعوى العقل والعلم على عكس كيركجارد الذى عاش تجربة الحب والزواج تجربة وجودية حية، فرح وألم، وصال وهجر "الشنق أفضل من الزواج الفاشل".

---

(١) وهذا ما يستدعى إعادة التفكير فى تعدد الزوجات فى الإسلام كاستثناء وليس كقاعدة. ومستحيل عاطفيا العدل بين الزوجات وإن كان ممكناً ماديا. وهو معنى الآية الكريمة "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. "وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا". "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم".

(٢) وهى من وصايا المرأة لزوجها فى الأدبيات الإسلامية إلا فى حالة الطلاق الذى يحرمه فشته. كما أن الزواج فى الإسلام لا يفقد المرأة شخصيتها المعنوية أو اسمها أو نشاطها التجارى.

(٣) يشير إليها فشته بضمير Itself وليس Herself .

٢- **قانون الزواج**. تفقد المرأة شخصيتها وكرامتها عندما تكون مضطرة أن تخضع نفسها للرجل دون حب مثل حالة هتك العرض [(١)]. ومن ثم تسن القوانين لحماية النساء. وتصل العقوبة لمثل هذه الجريمة إلى حد الموت. ويفضل فشته إرسال من يقوم بهذه الجريمة إلى الإصلاحيات بالرغم من أن الجريمة تستحق عقوبة الموت لأنها انتهاك لحقوق المرأة واستحالة أن تعيش سوياً مع رجل هتك عرضها خاصة وأن رد الاعتبار للمرأة فى هذا الحالة مستحيل إذ لا يمكن إرجاع البكارة. وعلى الجانى أن يعطى كل ما يملك للمرأة التى هتك عرضها تعويضاً للمجنى عليها [(٢)]. والسؤال هو وماذا عن حماية الرجل من غواية المرأة وكلاهما مواطن له نفس الحقوق فى الحرية والكرامة؟ [(٣)].

والنساء غير المتزوجات تحت وصايا الآباء، والمتزوجات تحت وصايا الأزواج وكأن المرأة قاصر فى حاجة إلى وصى [(٤)]. خضوع النساء لآبائهم مشروط ولأزواجهم غير مشروط. إذ أن حق الزوج على الزوجة أكبر من حق الأب مع الابنة. ووصية الرجل على المرأة أمام الدولة [(٥)]. وهو ضامنها أمام القانون ووصيها القانونى. وهو مسئول عنها فى حياتها العامة وتبقى هى نفسها فقط كربة منزل. فالمرأة للبيت والرجل للحياة العامة. المرأة للداخل والرجل للخارج. الرجال قوامون على النساء [(٦)]. ويتطلب ذلك خضوع المرأة المطلق لإرادة الزوج ليس فقط من الناحية القانونية بل أيضاً من الناحية الأخلاقية. إذ لا تنتمى المرأة لنفسها بل لرجلها.

ومع ذلك لا يجوز الزواج بالإكراه. قد يقع ذلك بسبب السلطة المعنوية للأبوين أو الأقارب إما بالمعاملة السيئة للبنات أو بالإيحاء والاقناع الكاذب. والمعاملة السيئة جريمة قانونية فى حين أن الإقناع الكاذب ليس كذلك. فى حالة هتك العرض تسترد المرأة حريتها ولكن فى حالة الإكراه يتم خداع المرأة طيلة حياتها.

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 409-438.

(٢) وفى هذه الحالة لا يبدو الإسلام قاسياً فى توقيع عقوبة الزنا التى تصل إلى حد الرجم للمحصن والتغريب والجلد بعد أن أشبع الإسلام الرجل جنسياً بتعدد الزوجات والطلاق والإماء وما ملكت اليمين.

(٣) وذلك مثل يوسف وغواية امرأة العزيز له.

(٤) وهو نفس التصور فى تزويج المسلمات عن طريق الولى فى العادات الشرعية.

(٥) وهو مطابق لحديث "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته ...".

(٦) وهو معنى الآية الكريمة "الرجال قوامون على النساء".

أما الرجل فلا يمكن إجباره على الزواج بمـــن لا يريـــد إلا إذا كـــانت شـــخصيته ضعيفة. وشعار "تزوج أولاً وأحب ثانياً" شعار سئ. الزواج فعل حر. والدولة لها الحـــق في رعاية المرأة وحريتها في الاختيار دون إكراه.

ومن حق الدولة تشريع الزيجات والاعتراف بها وتوثيقـــها بـــالعقود عـــن طريـــق "المأذون". كل زواج لابد أن يكون عقداً شرعياً. دون المساس بحقوق المرأة التي تـــهب حياتها للرجل. فالعقد حفظ لحقوق المرأة وليس حفظاً لحقوق الرجل. وموافقة المرأة تـــدل على أنه لم يقع إكراه عليها وهو شرط لصحة عقد الزواج. ولا فرق بين الزواج الدينـــي والزواج المدني. فالزواج قائم على الأخلاقية. لذلك يحتفل به رجال الدين. وهو قائم علـــى القانون لذلك يقوم به موظفو الدولة. ولا يتم الزواج إلا في درجة معينة مـــن القرابـــة. إذ يحرم الزواج بين المحارم وأولاد العم. ويرى فشته أن الزواج بين الأقربـــاء قـــد يكـــون إساءة للألوهية ولكنه ليس ذريعة للدولة لتحريمه. وهو شائع في اليهودية بسبب الرغبـــة في الحرص على نقاء الدم. وهو مثل الزواج السياسي رغبة في المصـــاهرة، والـــزواج الاقتصادي رغبة في تجميع الثروة بصرف النظر عن درجة القرابـــة. والمعاشـــرة هـــو التحقق الفعلي للزواج. ومجرد الخطبة ليس زواجاً. ويلزم الزواج الإعلان والإشهار عنـــد عقد القران [١]. ومن ثم لا يجوز الزواج العرفي.

ولا يجوز زواج المتعة أو الزواج المؤقت لأنه علاقة عابرة لإشباع الدافع الجنســي، تنقصه العلنية لأن شرط الزواج هو الأبدية. وهو نوعان. الأول أن تهب المرأة نفسها إلى الرجل بلا مقابل، بلا مال أو وعد بمال، وربما بلا هدايا أو خدمات. والثاني عقد علاقـات مع الرجال طلباً للمال وهو أقرب للعهر. ولا يمكن أن تسمح للدولة بوجود عاهرات فيـــها بل يرسلن إلى الحدود والتخوم بالرغم من حرياتهن في امتلاك أجسادهن. فالدولة مسـئولة عن البطالة. والمواطن العاطل ليس مواطناً. البطالة ضد القانون. وقد لا تتوافر الرعايـــة الصحية لهم [٢].

ولا تجوز العلاقة الحرة، باسم الصداقة الجنسية، نظام الخليل والخليلة الـــذي يقـــوم

---

(١) وهو نفس موقف الشريعة الإسلامية طبقاً لحديث "طبلوا وزمروا".

(٢) وهو مصرح به عند الشيعة منسوخ عند أهل السنة.

على رضا الطرفين [١]. صحيح أن الدولة لا يمكنها أن تمنع العلاقات الجنسية الحرة ولكنها لا تعتبرها زواجا ومن ثم لا تضمنه. هى علاقات حرة بلا حقوق أو واجبات قانونية. هى علاقات لا أخلاقية ولكنها ليست ضد القانون. تعرفها الدولة ولكنها لا تلغيها أو تحرمها. العلاقات الحرة أمر متروك لحرية الأفراد ولا تتدخل فيه الدولة. ولا يمكن للدولة أن تصدر قوانين ضد الدعارة أو الزنا أو توقيع عقاب عليهما لأنهما خرق لقوانين الأخلاق وليسا لقوانين الدولة. يكون العقاب بالسلطة المعنوية للكنيسة بالرغم من أن الدعارة كانت شائعة عند بعض رجال الكنيسة بل وتجارة الكنيسة بالزنا [٢].

والزنا جريمة قانونية وخيانة أخلاقية. هو اعتداء على ملكية الآخرين، وتحول الزوج القديم إلى مجرد جنس دون حب، والحب الجديد إلى جنس. هو احتقار للمرأتين لعدم تقدير حب الأولى للزوج، والثانية لتحولها إلى موضوع جنسي. الزنا من الأزواج خيانة زوجية. قد تكون دوافعه الغيرة وعدم اخلاص الزوجة. وقد يكون فقدان حبها. وقد تكون غرائز الرجل وجانبه السفلى بعد أن فشل الزواج عنده فى التسامى بالجنس وتحول الجنس إلى حب بعد الزواج. فالزنا عند فشته على العموم هو سلوك الرجل وليس سلوك المرأة. خيانة المرأة فتدمير للحياة الزوجية. أما خيانة الرجل فهى للضرورة فقط. وتدل على قلة الكرم تجاه الزوجة. خيانة الزوجة للزوج جريمة قانونية، وخيانة الزوج للزوجة جريمة أخلاقية. المرأة تسامح الرجل، والرجل يعاقب المرأة. وهناك نتائج مدنية مترتبة على الزنا مثل حق الرجل فى الانتحار، وحق المرأة فى شرفها. وليس للدولة التدخل بالقانون ضد الانتحار. وليس لها حق التدخل بالقانون فى حالة الإشباع الجنسى خارج الزواج. كما لا يوجد فى قوانين الدولة ما ينظم العلاقة بين الزوجين أو العلاقة بينهما وبين سائر المواطنين مع أنه قد تكون لأسرة الزوجة أطفال صغار أو أبوان كبيران ولهما حق فى ممتلكات المرأة.

وعلاقة الزوجين بطبيعتها علاقة أبدية لا انفصام لها تتم بين شخصين باعتبارهما كائنان أبديان. لذلك حرم الطلاق فى المسيحية. عقد القران بين الرجل والمرأة أبدى. فما

---

(١) فى بعض الدول مثل فرنسا تلتزم الدولة بالرعاية الصحية للعاهرات وضرورة عرض أنفسهن لكشوف صحية دورية.

(٢) فى الشريعة الإسلامية، الشرط الأول للزواج هو الرضا بين الطرفين. وباقى الشروط للمحافظة على حقوق المرأة الاجتماعية فى حالة الطلاق مثل نسب الأولاد وممتلكات المرأة.

ربط في السماء، وحدة القلوب والارادات، لا يحل في الأرض بتعبير الحواري الشهير. لذلك لا يتصور وقوع طلاق وخلافات قانونية ومحاكم بين الزوجين. فالزواج رباط طبيعي وأخلاقي وقانوني. ومع ذلك الطلاق حل وسط بين شرعية الارتباط الأبدي وواقعية الانفصال الفعلي. إذ يمكن للزوجين الطلاق كالزواج بمحض إرادتهما الحرة، والإعلان عنه مثل الإعلان عن الزواج. وبمجرد وقوع الطلاق يحل الخلاف قانونيا. بل إن الكنيسة لا تبغي إقناع الزوج بالابقاء على زوجته الزانية ومسامحتها لأن الكنيسة لا تنصح بما هو لا أخلاقي أو ضد الكرامة. وقد يقع الطلاق بسبب المرض أو العوائق الفيزيقية [1]. وقد تطلب الزوجة الطلاق بسبب العجز الجنسي للرجل. وقد يقع الطلاق بسبب الجرائم المخلة بالشرف من الزوجة. ويمكن للزوج مراجعتها بعد عقابها وتأنيب ضميرها. وطلب الزوجة الطلاق لنفس السبب ليس ضروريا إلا إذا أصرت لأنها غير قادرة على احترام المجرم. وقد تطلب الطلاق بسبب الخيانة الزوجية ولكنه من شرف المرأة مسامحة الزوج. وإذا أصرت عل الطلاق يعطى لها. وقد يقع الطلاق بسبب هجر أحد الطرفين للآخر، وفي الغالب يكون هجر الزوج.

وتشريعات الدولة في الطلاق قليلة للغاية إذ أن المبدأ هو عدم تدخل الدولة. إنما يطلب الطلاق من المحاكم من أحد الطرفين. فإذا رغب الطرفان في الانفصال يخطران الدولة ليس فقط لمجرد الإعلان بل حماية له بتوثيقه في الدولة والاعتراف به قانونيا. فالدولة عند فشته هي مصدر الشرعية القانونية.

وتقسم الممتلكات بعد الطلاق بين الزوجين. فلما كان توحيد القلوب يتطلب توحيد الممتلكات تحت سيطرة الزوج في حالة الزواج فإن ممتلكات كل من الطرفين تعود إليه في حالة الطلاق. المنزل للزوج على أن يدبر منزلا مستقلا للزوجة. أما الأرباح فإنها نتيجة الجهد المشترك والإدارة المشتركة. فلابد من محاسبة دقيقة للقسمة مع أن القرف النفسي قد يدفع أحد الطرفين إلى التنازل عن هذه الحسابات الدقيقة للشركة المنفضة. وقد يكون الحل هو قسمة الثروة المتراكمة بعد الزواج من الجهد المشترك طبقا لنسبتها وقت الزواج مع أن وضع المرأة كربة بيت لا تجعل جهدها في الاستثمار مساويا لجهد الرجل.

---

(١) في الإسلام المرض أو العجز هو سبب لتعدد الزوجات وليس للطلاق لعدم تحميل الزوجة الأولى مسئولية ليست عليها.

وقد تكون كذلك بطريق غير مباشر عن طريق تهيئة الراحة للرجل مما جعله منتجاً مثمراً.

ولا يعطى فشته اهتماماً كبيراً لحضانة الأطفال بعد الطلاق كما يعطى للممتلكات ولكنه يطبق نفس التحليل الحسابى فيما يتعلق بالنسبة والتناسب آخذاً بعين الاعتبار سن الأطفال وتربيتهم واعالتهم ورعايتهم حتى سن البلوغ. فإذا ما استعبد الآباء الأطفال فإن هذا الحق، حق الوصايا يسلب منهم ثم يوضع الأطفال وممتلكاتهم تحت وصاية الدولة. فالدولة هى الراعية لمصلحة الأفراد. فإذا رفض الأبوان أو قبلا يوضع الأطفال تحت وصاية الدولة إذ لم يحدث اتفاق بين الوالدين بالتراضى. وحضانة الأم أولى، والتكاليف على الأب. والأطفال غير الشرعيين فى رعاية الآباء والأمهات [1].

٣-**العلاقة القانونية للزوجين فى الدولة.** ويتعلق هذا القسم بالحقوق المدنية للرجل والمرأة فى الدولة لحساب الرجل. فالمرأة ليس لها نفس الحق الذى للرجل فيما يتعلق بالتعليم والثقافة. فليس من بينهم من وصل إلى نفس درجة الرجل فى النبوغ، عشرات النوابغ من الرجال أمام امرأة نابغة واحدة. وهناك لا مساواة فى القوى البدنية تتجلى فى مظاهر عديدة. ومن ثم يبرز السؤال: هل المرأة كائن عاقل تماماً ترغب فى استعمال حقوقها المحدودة؟

المرأة إما ابنة أو زوجة. الأولى تحت طاعة الأب، والثانية تحت طاعة الزوج. وفى مجتمع الوصاية ماذا عن اليتيمة والمطلقة الأرملة؟ وكيف يصبح الرجل والمرأة أحراراً بالزواج والرجال قوامون على النساء؟ إن خضوع المرأة وطاعتها للرجل دون قهر. بل إن كرامة المرأة خضوعها للرجل بمحض إرادتها. والزوج هو الذى يدير أعمالها أمام المجتمع وكأن الزواج شركة، والرجل رجل أعمال. والمرأة شاكرة على وضعها هذا دون ألام العظمة كسبا أو خسارة وكأن المرأة محرومة من العظمة والطموح وطلب المعالى وتحقيق المقاصد، وهى خلف كل رجل عظيم. والحنان يعوض المرأة عن عدم مساواتها بالرجل، الحنان المتبادل ودفء الأسرة وكأنها عملية تجارية محضة، مكسب عاطفى

---

(١) وهو التشريع القائم فى تونس الان على الإطلاق. وفى مصر فى حالات خاصة مثل عدم الاتفاق والعجز الجنسى وسوء المعاملة وتعدد الزوجات دون موافقة الزوجة الأولى.

تعويضا عن خسارة مادية [١]. وقد اندلعت الثورات وقادتها نساء أو غيرت مسارها.

وتمارس المرأة حق الانتخاب بطريق غير مباشر. صوتها مع الرجل أو مع الأب وليس لها صوت مستقل. فقط فى حالة عجز الرجل عن الذهاب للتصويت تذهب المرأة للتصويت نيابة عنه وعنها دون أن تكون لها شخصية مستقلة. أما المرأة غير المتزوجة واليتيمة فمن حقها الذهاب للانتخاب. وليس لها حق المعارضة السياسية لأنها لم تتمرن فى الوظائف العامة.

وللمرأة شخصيتها الاعتبارية إذا كانت غير متزوجة. فكل مواطن فى الدولة له حق الملكية وإداراتها طبقا لرغبته، ولكن ليس له حق تولى الوظائف العامة لأنها مسئولة أمام الدولة وليست حرة نظرا لخضوعها لزوجها. لا يمكن الجمع إذن بين الوظيفة العامة والزوجة. ولطاعة الزوج الأولوية على طاعة الرؤساء فى الوظيفة العامة. وامتلاك الزوج لوظيفتها مثل امتلاكه لممتلكاتها. المرأة للبيت وللحب وللجنس ولتربية الأطفال وخدمة الزوج [٢].

ويقيم فشته ثنائيات متقابلة تعبر عن وضعية الرجل والمرأة. الرجل للثقافة والمرأة للحب. الرجل عقل مجرد وظيفته الفهم والتصور، والمرأة عاطفة خالصة للخير والحق والملائم. الرجل للعلم والمرأة للأدب. الرجل للعقل والمرأة للذاكرة، تقدر على اللغات والشعر والرواية والفنون الشعبية والكتابة والتاريخ ولا تقدر على الفلسفة أو النظريات الرياضية والعلمية. وهى غير قادرة على الاكتشافات العلمية بل على الكتابات الشعبية التربوية والأخلاقية عن الجنس لأنها تعرف جنسها أكثر من الرجل. تكتب المرأة كامرأة وتجيد ذلك. وتخطئ عندما تكتب كرجل مقنع فتسوء كتابتها. المرأة مفيدة لجنسها. ولا تقبل النقد. الرجل نظرى والمرأة عملية. وذاك حكم العقل والطبيعة.

٤- العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء فى الدولة [٣]. ليست هذه العلاقة فقط طبقا لمفهوم الحقوق بل أيضا للطبيعة والأخلاق مثل العلاقة بين الزوج وزوجه كما هو الحال

---

(١) وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة "سبحان الذى خلق من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة".

(٢) وهو الرأي التقليدى لعديد من المعاصرين مثل الشيخ محمد متولى الشعراوى.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 451-469.

فى الرواقية فى وحدة العقل والطبيعة والأخلاق [1]. وهى علاقة الأبوة والأمومة والبنوة.

العلاقة الأولى علاقة ملكية. الأطفال ملك الأب. وهم فى رحم الأم ملك لها. وألـــم ولادتهم ألمها ولحظة سعادة لها. قد تكون ملكية الأم للأطفال أقوى من ملكية الأب لـــهم. فحب الأطفال للأم حب مباشر فى حين أن حب الأب لهم بطريق غير مباشر عن طريـــق حب الأم. وقد يحب الأب الأطفال مباشرة، وتحبهم الأم من خلال الأب أيضا.

والعلاقة الثانية علاقة التربية. يعيش الأبوان سويا، والطبيعة جعلت الأولاد يعيشـون فى كنفهما. وهنا يبدو مفهوم التربية. فالطبيعة لدى النبات والحيوان تضطرهما إلى نمـــو الأعضاء الداخلية، وتضطر الإنسان إلى نمو الأعضاء الخارجية من أجل الوعى كما هـو الحال عند مفكرى العصر الوسيط عن أنواع النفوس والقوى والإحساس بحاجة الآخريـن. ولا يجوز وأد الأطفال. قتل الأم لاطفالها جريمة بشعة ضد الطبيعة وليس ضد الحقـــوق الخاصة لأن حقوقهم لم تبدأ بعد مع أن الطفل له حق الحياة قبل حق العلم والقـــدرة بـل وحق على الأم. فهى جريمة من الأم وعند الدولة. ليس للأطفال حقوق قانونية علـــى الأم بل هى جريمة ضد قوانين الدولة. وليس من حق الدولة قتل الأطفال المشوهين كما يحدث فى بعض الدول. ولا تسمح به الدولة صراحة لأنه ضد الأخلاق وضـــد كرامـــة الـــدول والمواطنين. ولا يحدث إلا بالتواطؤ بين المواطن والدولة. وللدولة الحق فى بقاء الأطفـال أحياء، تكفل لهم الطعام واللباس والتربية كى يصبحوا رجالا ومواطنيـــن صـــالحين. ولا فرق فى ذلك بين الأطفال الشرعيين وغير الشرعيين.

ومن واجب الأخلاق الشاملة على كل إنسان خير أن ينشر الأخلاقية، ويعمل علـــى انتشارها ابتداء من نفسه [2]. فالعصر عصر التربية، عصر بستالوتزى. أغراضها التربية العليا نحو الفضيلة والأخلاق السامية، تنمية قوى الطفل، وإيقاظ الوعى الأخلاقى فيه حتى شرط البلوغ أو التكليف. فالأشخاص هم الأحرار وحدهم، والمســئولون أمـــام القـــانون. والأطفال ليسوا أحرارا لأنهم تحت وصاية آبائهم. الأب ممثل للأم والوصى عليـــهم. ولا يمكن توقيع العقاب العام على الأطفال بل يكون العقاب من الوالدين فحسب. لذلك تلزم منذ البداية تحديد الطفل ووعيه بمداها. وعندما تكتمل التربية يصبح الطفل حرا.

---

(١) مثل وحدة الوحى والعقل والطبيعة فى الإسلام.

(٢) وهو ما عنته الآية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

التربية إذن مسئولية الأم وبكفالة الأب. وهى التزام قانونى من الوالدين تجاه الدولة. الآباء وحدهم هم الذين لديهم المعرفة الكاملة للغايات من تربية الطفل بالإضافة إلى مسئولية الدولة. لو كان الآباء أخلاقيين فإن تربية الأولاد بالنسبة لهم متروكة لضمائرهم. وهم الذين يضعون مبادئ التربية مما يبرر شرعية التعليم الخاص وليس من حق الدولة ولا المجتمع أى مجموع المواطنين ولا الطفل فى وضع مبادئ التربية.

وتوفر الدولة للآباء إمكانية التربية. ولها حق الرقابة على تربية الأطفال وإزالة موانعها وعدم السماح باستعمال الأطفال كممتلكات أى بيعهم كرقيق. لا تستطيع الدولة مباشرة تحرير الأطفال وإلا اعتبر ذلك تدخلا فى تربيتهم. ويمكن ذلك عن طريق غير مباشر بإعطاء الابن وظيفة مدنية أو حق أو ميزة مثل مساعدته على الزواج. وللآباء الحق فى رفض الزواج أو تأجيله حتى تكتمل التربية ولكن ليس لهم الحق فى منعهم من الزواج أو أن يختاروا للأبناء شريكات حياتهم [(١)]. وتتوقف إمكانية الدولة على بقاء عدد السكان على ما هو عليه دون زيادة. وهو المثل فى الغرب حتى الآن [(٢)].

أما فيما يتعلق بالميراث فللزوج والزوجة ممتلكات مشتركة وليس للأولاد أى منها. ولا يحق للأطفال التصرف فى شئ من ممتلكات والديهم دون موافقتهم. فلا يوجد عقوق أو ثقافة مضادة من جيل ضد جيل. وكل مواطن مستقل له ملكيته الخاصة به، ويعلن للدولة عن مصادر دخله. ويعطى الآباء للأولاد ممتلكات متساوية بقسمة عادلة دون ظلم [(٣)]. والميراث ليس قانونا قبليا. وللدولة أن تختار بين سن قانون للميراث أو تتركه وصية للوالدين مما يدل على أن الميراث ليس ضروريا وليس هو الوسيلة الوحيدة لانتقال الثروة من الآباء إلى الأبناء.

ويتضح من هذا التفصيل الشديد لفلسفة الحق فى الملحق عن حقوق الأسرة التفاوت الشديد فى التحليل بين طبيعة العقل الخالص فى فلسفة الحق وتطبيقها والتفصيل الشديد الذى يصل إلى حد السذاجة والسطحية. وإذا كانت بديهيات من طبيعة العقل أو فطرة من

---

(١) وهو معنى الاية الكريمة "ولا تكرهوا أولادكم على البغاء".
(٢) على عكس الزيادة المطردة فى السكان فى مصر والعالم الاسلامى.
(٣) فى الشريعة الإسلامية للذكر مثل حظ الانثيين، والباقى أعضاء الأسرة مثل الأب والأم حق فى الميراث على ما هو معروف فى قانون الميراث.

تحليل الطبيعة فلماذا تكون تطبيقا لنظرية العلم فى ميدان الحقوق؟ وكلها تخضع لثنائيـــات الذكر والأنثى، الحب والجنس، العقل والحس، الزواج والخيانة، الذهن والقلـــب، الآمـــر والمأمور. كما يعظم فشته دور الدولة فى العلاقات الشخصية فى حين أن الدولة قد تقـــوم بدور قمعى، وتخرق حقوق الأفراد بدلا من أن تحافظ عليها. والسؤال هو: من أين أتـــى فشته بهذه التصورات "التقليدية" للمرأة والأسرة؟ هل من طبيعة العقل الخـــالص أو مـــن أدبيات كانت سائدة فى عصره أو من أدبيات الشرق فى الصين وفى العالم الاسلامى التى بدأت ألمانيا معرفتها والتى ازدهرت فى ديوان "جوته الديوان الشرقى للشاعر الغربـــى" أو من تنظير مباشر للواقع وللأعراف والتقاليد؟ [١]. وكيف تكون فلسفة فشته نموذجا لفلســـفة المقاومة بهذا التصور التقليدى للمرأة فى علاقتها بالرجل؟

ب- **القانون الدولى العالمى** [٢]. وهو الملحق الثانى الذى يتم الانتقـــال فيـــه مـــن الأسرة إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى العلاقات الدولية، ومن الداخل إلى الخارج، ومـــن العلاقات بين الأفراد إلى العلاقات بين الدول، ومن القانون الدولى الخاص إلـــى القـــانون الدولى العام. ويستأنف روح "مشروع السلام الدائم" لكانط، توحيد البشر فوق المعمورة تحت إمرة كومنولث واحد وإقامة فيدرالية شاملة لها حكومة عالمية واحدة. كما أن الدولـــة ليســـت اختراعا عبثا بل تقوم على الطبيعة والعقل، والروح فى التاريخ كما يقول هيجل. كذلـــك الإنسانية تنظيم شامل للعقل كما هو الحال عند لسنج.

وشعوب الدول لا يعرف بعضها بعضا. وإذا قابل مواطن من دولة مواطنا من دولة أخرى فإنه يطلب منه الأمن. ويأتى الأمن من خضوع كليهما لحكومة واحدة. وعلاقـــات الدول مثل علاقات الأفراد تقوم على العلاقات الشرعية بين مواطنيها. والدولة مسئولة عن كل الاضرار التى يلحقها مواطنوها بمواطن دولة أخرى وتمنع خرق حقوق مواطنيها.

وبالرغم من أن الدول مستقلة عن بعضها البعض، وكـــل دولـــة تضمـــن ملكيـــة مواطنيها، إلا أن مجموعة القوانين بينها تطلب اعتراف كل منهما بالآخر. وتعترف كـــل دولة باستقلال الدول الأخرى سواء بعقد أو بغير عقد. فكل شعب له حكومة. وله الحق فى

---

(١) يشير فشته إلى "ألمانيا" Our days .

(2) Fichte: Op.cit., pp. 473-492.

الاعتراف به من باقى الدول. والشعب بلا حكومة يتم الحاقه بحكومة أخــرى أو فــرض حكومة عليه. ومن ثم تصبح ممتلكات الأفراد ممتلكات الدول [1].

وأول شرط للعلاقات الشرعية بين دولتين هو ترسيم الحدود، ليس فقط على الأرض بل أيضا حقوق الأسماك والحيوانات والملاحة. ووظيفة التمثيــل الدبلوماســى، الســفراء والقائمين بالأعمال، ملاحظة قيام الدول بتعهداتها وليس تذكيرها بواجباتها. ولمــا كــانت الضرائب مساهمة المواطنين فى ميزانية الدولة فإن القائمين بالأعمال والسفراء معفيــون منها فى البلاد التى يرسلون إليها، وهو ما يعرف باسم الإعفاء الضريبى طبقا لمعــاهدات منع الازدواج الضريبى [2].

وفى المعاهدات بين الدول تكون الدولتان الموقعتان على المعاهدة متساويتان. وتكتب بوضوح وصراحة منعا لسوء التأويل الذى يؤدى إلى الظلم [3].

وحق الحرب مثل كل حق الاجبار بغير حدود. فالغاية الطبيعــة منــها اســتئصال الخصم وإخضاع مواطنيه، ليس القتل بل تجريد الخصم من السلاح، وفى حالة العــدوان الدفاع عن النفس دون أن تعطى الدولة نفسها حق قتل الأعداء. ويستلزم ذلك المحافظــة على حقوق المدنيين وحمايتهم. فالجيوش المسلحة وحدها هى التى تقوم بــالحرب وليــس الشعب الأعزل [4].

والدول المظلومة لها حق إعلان الحرب على الدولــة الظالمــة. وهــى الحــرب المشروعة، الحرب العادلة التى تنتهى دائما بالنصر [5]. فالقوة ليست فقط من الجيوش بل

---

(١) والسؤال هو: هل يمكن الاعتراف بحكومات الدول المعتدية مثل إسرائيل والصرب؟ وماذا عن الشــعوب التى ليس لها حكومات مثل الشعوب التى مازالت فى مرحلة التحرر الوطنى مثل الشــعب الفلســطينى والسلطة الوطنية الفلسطينية؟

(٢) وقد يقوم هؤلاء الممثلون الدبلوماسيون بدور التجسس على الدول المقيمين فيها أو التدخل فى شــئونها ويتم طردهم من البلاد.

(٣) وماذا عن المعاهدات التى تتم جبرا بين الدول القوية والدول الضعيفة مثل معاهدة ١٩٣٦ بيــن مصــر وبريطانيا والتى تم إلغاؤها فى ١٩٥١، ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩، وبيــن الأردن وإسرائيل، وبين موريتانيا وإسرائيل فى وادى عربة، بل بين ألمانيــا والــدول الغربيــة عــام ١٩١٨؟ والأمثلة على ذلك كثيرة التى تؤدى إلى خرق هذه المعاهدات الظالمة.

(٤) وماذا عن القناصة الذين هدفهن الاغتيال، والحرب المفاجئة، فالحرب خدعة؟

(٥) وذلك مثل النضال الوطنى الفلسطينى ضد الكيان الصهيونى.

من الشعوب. ويستدعى ذلك وجود اتحاد كونفدرالى، لتقويه الشعوب ضد الظلم ولمناصرة الحرب العادلة ضد حروب الطغيان.

تتوحد الدول، وتضمن استقلال بعضها البعض فى اتحاد كونفدرالى صيغته "نحن جميعا نتعهد أن نقضى بقوات موحدة على أية دولة عضو فى الاتحاد أم ليست عضوا ترفض الاعتراف باستقلال أى دولة فيه أو تنقض عهدا بين أى منها". الاتحاد الكونفدرالى ليس دولة بل هو ميثاق بين الدول، اختيارا وليس عنوة. وله القوة لتنفيذ قراراته، جيش دائم أو جيش يستدعى من سائر الدول. والثانى أفضل نظرا لندرة الحرب واذ ما شمل الاتحاد الكونفدرالى كل العالم يقام السلام الدائم. وهو غاية القانون الدولى. أما محكمة العدل الدولية فوظيفتها تحقيق العدل فى العلاقات المدنية بين الأفراد والدول [١].

أما القانون الشامل أو الكونى فهو قانون الاتحاد الكونفدرالى [٢]. وهو أقرب إلى القانون الدولى الخاص يحفظ حقوق المواطنين فى هذه الحكومة العالمية الشاملة. يشمل أربعة بنود. الأول لكل مواطن الحق فى ممارسة مهنته على كل أراضى الدول عبر الحدود المفتوحة بين كل دول الاتحاد الكونفدرالى. فإذا ما دخل الأجنبى فى الاتحاد يطبق عليه القانون الكونى أى الاتحادى. والثانى حق كل البشر فى أن يدخلوا فى أية علاقة قانونية مع الاتحاد الذى يضم ليس فقط الدول بل الهيئات والتجمعات والمنظمات والأفراد. والثالث. لكل أجنبى فى أية دولة فى الاتحاد الحق فى أن يعرض على المواطنين مثل هذه العلاقة القانونية. فالقانون الاتحادى ولا يفرق بين المواطن والأجنبى. والرابع الاتحاد بمثابة حليف دولى لكل أعضائه.

والسؤال هو: هل هذا المشروع نابع من طبيعة العقل وبالمنهج الاستنباطى أم هو تطوير "مشروع السلام الدائم" لكانط أم هو تعبير عن حاجة عصر يموج بالصراعات بين الدول والاعتداءات بينها مثل الحروب النابليونية؟ مازالت الحكومة العالمية أمل الفلاسفة

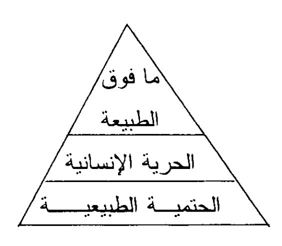
(١) النماذج عديدة بداية بقوانين الاتحادات الكونفدرالية مثل ألمانيا والولايات المتحدة ويوغوسلافيا القديمة والاتحاد السوفيتى وغيره من الدول الأوربية أو قوانين المنظمات مثل الأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية.

(٢) هذا القانون الكونى أصغر بكثير (ص٢٨٩-٤٩٢) من القانون الدولى (ص٤٧٣-٢٨٨) ومازال فى حاجة إلى تطوير.

المثاليين منذ الثورة الفرنسية وإقامة "الجمهورية الشاملة" [١]. وقد استمر هذا الحلم الطوباوى حتى إنشاء "عصبة الأمم" ثم "الأمم المتحدة" وكل منظماتها الدولية.

وهناك ملحق آخر عن "طبيعة الحيوانات" لا صلة له بالموضوع. ليس ملحقا ثالثا بل هو أقرب إلى تحديد العلاقة القانونية مع الطبيعة. وأقرب إلى موضوع تلوث البيئة المعاصر [٢].

والإحالة إلى نظرية العلم تدل على أن علم الحقوق تطبيق لها. وبقدر صعوبة نظرية العلم تكون سهولة التطبيق فى علم الحقوق. فطبقا لنظرية العلم تعزى الذات إلى الطبيعة طالما أن ذلك لا يقضى على خصوصية الطبيعة أى دون أن يعزى إلى الطبيعة عقل أى ذات تضعها ذاتها. الإنسان أعلى من الطبيعة، والعقل قوة أعلى فى تجلياتها مما يعنى أن الإنسان يحتوى على كل ما فى الطبيعة وأكثر، وأن الطبيعة نتاج العقل، وأنها فى نفس الوقت ميدان الحتمية فى حين أن الإنسان ميدان الحرية وكما عرض كانط على النحو الآتى:



تعزو الذات نفسها إلى الطبيعة ربما إسقاطا أو حقيقة. وأعلى شئ فيها هو الوعى، الوعى المباشر، الدافع الحيوى، موضوع الشعور. إذ يعزو العقل لكل ذرة دافعا. ومن خلال الدافع الداخلى والخارجى تتحدد طبيعة كل ذرة. كما هو الحال عند ليبنتز. وهى طبيعية كيميائية بها تآلف وتنافر كيميائى. وتظل هذه القوى الطبيعية دون تجليات، موضوعة على نحو مجرد، مادة خام. وهو مفهوم سفلى. الدافع الخارجى موضوع العلية. والدافع الداخلى

---

(١) الجمهورية الشاملة La Répnblique Universelle .

(٢) فى رأى المترجم هذا الجزء ملحق للجزء الأول من القانون الذى يقوم على الاستنباط.
Fichte: Op.cit., pp. 495-505.

التفاعل الكيمائى على التبادل، التحليل والتركيب المتبادلين من أجل التنظيم كما يحدث فى النبات. فالحياة فى النبات هو النمو والنفاذ المطلق، الازدهار [1]. فى البذور تستيقظ الحياة فى النبات فى اللحظات الشاملة للتنمية فى الطبيعة. النبات نقطة مركزية، دائرة كيميائية عضوية للجذب والدفع، تدرك كحركة داخلية. الروح النباتية هى الحركة فى الطبيعة. وهى حركة منظمة، مبدأ الحركة. أما الحيوان فهو العودة لذاته، والتحديد بذاته، دافع الحركة، نظام الأرواح النباتية. وهو على علاقة بالعالم مثل الإنسان. هنا يعود فشته إلى طبيعيات العصر الوسيط فى تراتب الطبيعة من أعلى إلى أسفل، من الإنسان إلى الحيوان إلى النبات إلى المعادن أو من أسفل إلى أعلى، من المعادن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، امتدادا متأخرا للعصر الوسيط حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وعاد فشته عام ١٨١٣ ليكتب "نسق الحق" بعد أن كتب "علم الحقوق" فى ١٩٩٦. ويتحدد مفهوم الحق بالتعارض مع مفهوم القانون الطبيعى والقانون الخلقى. فهو ليس قوى عمياء ولا إلزاما خلقيا أو أمرا جازما أو قانونا للوعى الفردى. هو قانون للوعى الجماعى، قوة تسبب الخوف، وتضييق الحرية. تتطلب العقاب فى حالة خرق القانون. وهو ليس خوفا من قوى الطبيعة لأنه عمل الإرادة الإنسانية. يقوم على الحرية المقيدة وهى فى نفس الوقت صورة للعقل، فكرة الشامل. هو فكرة قبلية.

القانون فى الواقع هو حلقة الوصل بين الطبيعة والأخلاق. يقيم فى ملكوت الطبيعة ملكوت الحرية. يقوم على مفهوم الوعى الجماعى، جماعة من الأحرار، الاعتراف المتبادل من الأفراد على أنهم أحرار. هو قانون للإرادة العامة. معارضة القانون معارضة للجماعة، ومعارضة الجماعة معارضة للقانون.

هذا هو مفهوم العقد الاجتماعى الذى يضمن حقوق الأفراد داخل الجماعة الواحدة. وتنبثق منه الدولة. لو كان بالإمكان تحقيق الأخلاق الشاملة لما لزم القانون. ويتضمن حق الملكية التى تحدد علاقة النشاط بالأشياء بحيث يعيش كل إنسان من نتاج عمله هناك القانون الأصلى الذى ينص على ممارسة كل فرد نشاطه فى العالم بشرط احترام حرية الآخرين، وعدم التعامل مع الفرد باعتباره شيئا أو آلة.

---

(١) وهى تشبيهات محمد اقبال.

والحياة ملكية مطلقة للفرد. ووظيفة الدولة ضمان هذا العقد وهذه الحقوق. موظفو الدولة وحدهم الذين لهم الحق فى أن يعيشوا من عمل الآخرين [١].

مسئولية الدولة أن توفر للجميع رغد العيش والثقافة الروحية والحياة الأخلاقية. سلطة الدولة هى السبيل لتحرير الأفراد من الخوف من قهر بعضهم البعض. وتحديد حرية الأفراد ضمان لتأكيد الحرية العامة، وتحديد الإرادة الأخلاقية من أجل تأكيد الإرادة التشريعية. والتعليم وسيلة لتأكيد دور العلم والثقافة الإنسانية. وهذا هو مقياس ثراء الدولة الاحياء من خلال الثقافة لكل الشعب وليس لطبقة واحدة، النخبة.

والدستور ضمان للجميع لتنظيم العمل وتوزيع المنتجات لإشباع حاجات الناس. دور الدولة تحقيق العدالة للجميع وهو ما يتفق مع الصلاة الربانية "الهم هب لنا الخبز اليومى" لكل الناس وليس لطبقة واحدة. ولما كان الإنسان لا يعيش من الخبز وحده بل من كل كلام يخرج من "فم الله" كانت الدولة هى الراعية للخبز والحرية باسم الدين [٢].

وهنا يختلف فشته عن شلنج الذى تصور القانون تطورا للطبيعة، لعبة قواها العمياء، وعمل القدر التاريخى. القانون من وضع العقل لتنظيم العالم الطبيعى من أجل تحقيق غايات الحرية الجماعية وليس كما تصور كانط مجرد انعكاس للأخلاق بل هو شرطها وأداتها والممهد لطريقها.

وأعاد فشته صياغة "نظرية الدولة" عام ١٨١٣ بعد أن كان قد عرضها من قبل فى "علم الحقوق"، و"علم الأخلاق" بل وفى "النداءات". فالدولة هى التى تقود التحرر الوطنى وحرب الاستقلال وليس الأسر الحاكمة. الدولة تمثل الشعب بكل طبقاته. ومؤسس الدولة الحقيقيون هم الشعراء والأدباء والفلاسفة، ليبنتز، كلوبشتوك، جوته، شيللر، شليجل. الدولة هو روح الدولة كما عبر عنها الفكر والفن والأدب والعلم، وروح الشعب، الكرم والإنسانية، والفروسية، القيم الألمانية التى سرت فى كل أنحاء أوربا. الدولة المثالية هى التى توحد الدولة الواقعية.

الدولة هى المثل المثل الاعلى طبقا لنظرية العلم عكس القطعية والتصوف فى فلسفة

(1) XI., II, 2. pp. 213-219.

(٢) وهو ما يتفق مع ايات سورة قريش "فليعبدوا رب هذا البيت، الذى أطعمهم من جوع امنهم من خوف".

الطبيعة عند شلنج، وفرانزفون بادر، وريترر، ويعقوب البوهيمى، الذين قدموا نوعا مـــن أنساب الآلهة الصوفية. الدولة تعبير عن تقدم الروح فى التاريخ من خلال الإنســانية دون اللجوء إلى السقوط والخلاص والعودة إلى الفردوس المفقود. الدين ليس مجــرد ســلوك فردى بل هو بنية اجتماعية، تكوين المدينة، وبناء الدولة. الدولة هى التى تجسد الألوهيـــة الوطنية الحرب الإلهية المقدسة. لها طابع ثيوقراطى، وشعبها أداة فى يد الألوهية. هـــى على حق فى حين يخطئ رؤساؤها. لا يمتلكها أحد، والرؤساء أداوتها.

وبهذا المعنى تكون المسيحية عقيدة حياة، حياة باطنية قبل الحياة الخارجية، ملكــوت السموات قبل أن تكون ملكوت الأرض، وهو ما عبرت عنه "نظريـــة العلـــم". والمســيح نموذج المقاوم بالروح قبل المقاومة بالبدن، ليس بالضرورة عن طريق المعجزات بل عن طريق الفعل الخلقى، والإنسان الإلهى الوسيط بين ملكوت الســموات وملكــوت الأرض. ليست فالمسيحية عقائد قطعية بل هى حكم العقل، مسيحية العقل المستنير، تحقيق المثـــل الأعلى فى الواقع المادى كما جسد ذلك يسوع المسيح وهو المعنى الباطن لنظرية العلـــم. وهكذا يتحول فشته من السياسة إلى الدين، ومن جهاد العدو إلى جـــهاد النفـــس. حياتـــه شهادة، وهو الوسيط بين العالمين.

الفصل الثانى
علـم الأخـلاق
(١٧٩٨)

١ - الموضوع والبنية.

تشمل تطبيقات نظرية العلم علمين علم الحقوق وعلم الأخلاق [(١)]. علم الحقوق هـو الجانب الموضوعى للأخلاق. ونظرية الأخلاق هى الجانب الذاتى لعلم الحقوق. وكما يتـم استنباط الحقوق من طبيعة العقل تتم معرفة الأخلاق بالتأمل فى الحياة الداخلة عن طـرق الاستبطان، عن طريق سقراط وأوغسطين وديكارت وهوسرل. وقد بدأ فشته بكتابة علـم الحقوق قبل علم الأخلاق، بداية بالموضوعى قبل الذاتى. ومع ذلك أتى علم الأخلاق أقـل وضوحا وأكثر تجريدا وعمومية من علم الحقوق. والأخلاق ليسـت فقـط فردية بـل اجتماعية. لذلك كانت الحياة والجسم والملكية موضوعات مشتركة بين العلمين [(٢)].

وفى الصياغة، علم الأخلاق أسهل وأصغر من علم الحقوق، وأقل ارتباطا بـالواقع الأخلاقى. يتحدث فيه فشته مع القارئ لغلبة أسلوب المحاضرات عليه [(٣)]. ويحيل فشـته فى "علم الأخلاق" إلى "علم الحقوق" فكلاهما يبين الأثر الحر على العالم الحسى، وعلاقـة الكائن العاقل بالعلية الطبيعية وكيفية التحرر منها [(٤)]. علم الحقوق لا يعلـم شـيئا عـن القانون الخلقى وأوامره بل يؤسس فقط إرادة كائن حـر باعتبـاره محـددا بـالضرورة الطبيعية. هو علم الرغبات والإرادات وليس علم الواجبات. يبدأ علم الحقـوق بـالوجود الطبيعى للبشر ويحل مشكلة كيف يستطيع البشر أن يعيشوا مع بعضهم البعض أحـرارا. وقد تمت البرهنة فيه من قبل على أن الأنا يستطيع أن يضع نفسه فقط كفرد وبالتالى فـإن الوعى الفردى شرط الانية. هذا الوعى هو أداة القانون الخلقى فى العالم الحسى بشـرط العلية المتبادلة بينهما وهو ما تمت البرهنة عليه من قبل فى "علم الأخلاق" [(٥)].

---

(1) Fiche: The Science of Ethics as based on the Scieuce of Knowlwdge. Trans. A.E. Kroeger. Ed. W.T. Harris, London, Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1897.

(٢) التفرد بالقانون مثل التفرد بالحرية فى أصل العدل عند المعتزلة.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 31, 54.

(٤) يحيل فشته إلى "علم الحقوق" ١١ مرة.

(5) Fichte: Op. Cit., pp. 92, 270-276, 308.

وقد ثبت فى "علم الحقوق" من قبل أن التعايش بين اثنين، الزوج والزوجة، ممكن بالطبيعة التى تكتمل بعلم الحقوق، وبالتحكيم بين الاثنين فى حالة الخلاف. ومن مظاهر التنظيم العجيب للطبيعة وحدة الجنسين، الذكر والأنثى، من أجل استمرار الجنس البشرى. كذلك تناول "علم الحقوق" علاقة الآباء بالأبناء. كما يُحال إلى "علم الحقوق" فى حق الدولة فى إزهاق أرواح المجرمين باعتبارها قاضياً وليست كهيئة تشريعية بل فقط كهيئة قانونية. ويمكنها إلغاء الاتفاق المدنى بينها وبين المجرم واعتبار المجرم مجرد خارج على القانون، مجرد شئ. والقصاص نتيجة هذا الإلغاء ليس كعقاب بل كوسيلة للأمن. وفى هذه الحالة يتجاوز العمل القضائى إلى عمل الشرطة. ومع ذلك فالدولة مكان الاعتراف بحريات الآخرين.

ولا يحيل فشته إلى باقى أعماله السابقة على نظرية العلم. فقد أدت غايتها فى تكوين النظرية. أما العلوم التطبيقية مثل علم الحقوق وعلم الأخلاق وعلم الدين وعلم الاقتصاد وعلم السياسة فيحيل بعضها إلى بعض.

ويشير فشته إلى العصر "عصرنا هذا". ولا يريد إلى أن يشير إلى المدافعين عن مبدأ السعادة الدنيوية والكمال "بيننا نحن الألمان" لأنهم يسيئون التعبير، ومعانيهم أكثر براءة من ألفاظهم. الماديون هم الأغيار، الأجانب، فى الحضارات الأخرى مثل هلفسيوس وكأن هولندا ليست أوربا. وبالإضافة إلى كانط يشير إلى روح العصر ويقصره على ألمانيا قبل أن يوسعه هيجل ويشمل روح العالم.

وإذا كان "علم الحقوق" قراءة لكانط فى "مشروع السلام الدائم" فإن "علم الأخلاق" قراءة لكانط فى "الدين فى حدود العقل وحده" وليس "نقد العقل العملى" أو "أسس ميتافيزيقا الأخلاق". لذلك يحيل إلى كانط. وهو أكثر من يحيل اليهم من الفلاسفة قبل هلفسيوس نقيضه، وقبل مندلسون وشلنج ورينهولد من الكانطيين، وأفلاطون كانط اليونان، ومحمد من الرسل [1]. وكما يحيل إلى "الدين فى حدود العقل وحده" يحيل إلى كتاب "أثينا والقدس" لمندلسون وإلى "محاولات فلسفية" و"المجلة الفلسفية" لشلنج.

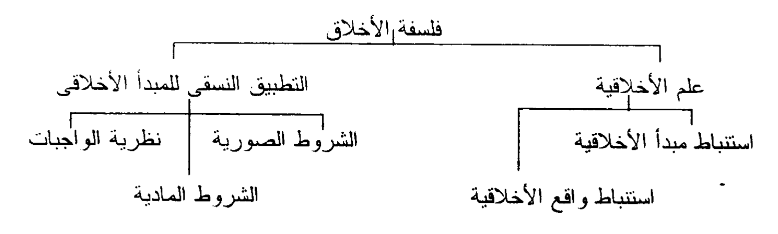
ويعجب فشته بقول كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده" "الوعى وهو الفعل الذى أقوم به هو الواجب اللامشروط بعينه". والسؤال هو: هل يوجد مثل هذا الوعى؟ وإن وُجد كيف يُعرف؟ يبدو أن كانط ترك ذلك لشعور كل فرد كما يبدو له. ومطلب الفلسفة

---

(١) كانط (٣٣)، هلفسيوس (٢)، مندلسون، شلنج، رينهولد، دوق ليوبولد، محمد (١).

الترنسندنتالية أن تبين أساس هذا الشعور على نحو يقيني، وهى مساهمة فشته التى تتفق مع روح الكانطية. ويعطى كانط مثلاً على ذلك بقاضى محكمة التفتيش الذى يدين زنديفا بأنه ليس على يقين من إدانته وعليه أن يتساءل عن مدى يقينه بالنسبة للمطلع على قضايا القلوب، العالم بكل مقدس وعزيز. ومن ثم لا يجوز للقاضى الإصرار على هذه القضايا الإيمانية حتى لا يعارضها المحكوم عليه بالهرطقة. فى هذه الحالة يرتعش القاضى بالرغم من حماسه وقطعيته. هذا هو حال من يقول أن من لا يعتقد مثل اعتقادنا سيدان إلى الأبد. ومع ذلك قليل من يفعل ذلك مما يدل على أنهم أنفسهم غير مقتنعين بما يدافعون عنه. فكانط مع حرية الفكر بأسلوبه الخاص. وفشته أيضاً مع عدم إدانة أحد فى مسائل الفكر والعقائد.

وينقسم الكتاب إلى قسمين مثل "فلسفة الحق". الأول علم الأخلاقية والثانى التطبيق النسقى للمبدأ الأخلاقى أو الأخلاقية فى معناها الضيق. وهى علاقة النظرية بالتطبيق. ثم ينقسم الجزء الأول إلى كتابين. الأول استنباط مبدأ الأخلاقية، والثانى استنباط واقع الأخلاقية وتطبيقه أيضاً لعلاقة النظر بالعمل. وينقسم الجزء الثانى إلى ثلاثة كتب، الشروط الصورية لأخلاقية أفعالنا، والشروط المادية لأخلاقية أفعالنا، ونظرية الواجبات. وكما توجد مقدمة يوجد ملحق "فى الزهد" (١).



---

(١) من الناحية الكمية الجزء الثانى التطبيقى (٢١٢ص) أكبر من الجزء الأول النظرى (١٤٨ص)، والباب الثانى التطبيقى من الجزء الأول (٩٨ص) أكبر من الباب الأول النظرى (٥٠ص). وفى الجزء الثانى الكتاب الخامس نظرية الواجبات (١١٠ص) أكبر من الكتاب الثالث بشروط الصورية (٥٠ص)، والكتاب الرابع الشروط المادية (٥٠ص). والملحق "فى الزهد" (٢١ص) أكبر من المقدمة (١٣ص). وينقسم الجزء الأول إلى بابين والجزء الثانى إلى ثلاثة كتب. ثم ينقسم كل باب وكتاب إلى فصول بلا عناوين، الكتاب الأول أربعة فصول، والثانى تسعة، والثالث اثنان، والرابع فصل واحد هو الثالث من الكتابين الثالث والرابع، والخامس خمسة فصول. وبعض الفصول بلا عناوين، مثل الفصل الأول من الكتاب الأول من الجزء الأول، ص ٢٣-٣٤. الثانى ص ٣٥-٤٣ والرابع ص ٥٤-٦٦. وبعض الفصول قصيرة ومكررة. والثانى. وكان يمكن ضمها فى فصل واحد خاصة وأن الموضوع متصل مثل الفصول الأول والثانى والثالث من الكتاب الثانى (ص ٦٧-١٦٤).

فالبنية بين "فلسفة الحقوق" وفلسفة الأخلاق" واحدة، القسمة بين النظر والعمل، الاستنباط ثم التطبيق، وملحق الأسرة والعلاقات الدولية مثل ملحق الزهد.

وتبدأ المقدمة بعرض قضية الذاتية والموضعية، الأخلاق والقانون [١]. كيف يصبح الموضوع ذاتياً، والموجود موضوعاً للتمثل؟ وتتوقف كل آليات الشعور على هذه النظرة المتشعبة للوحدة وللتفرق بين الذاتى والموضوعى. وهى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ابتداء من ديكارت حتى هوسرل. وتتم رؤية الذاتى فى الموضوعى، والموضوعى فى الذاتى، فهما قطبان لشعور واحد كما هو الحال فى القصدية عند هوسرل. ويتم ذلك بطريقتين: الأولى يخرج الذاتى من الموضوعى، ويستقبل الموضوعى الذاتى كما هو الحال فى المعرفة أو التعرف [٢]. والثانية يخرج الموضوعى من الذاتى، ويستقبل الذاتى الموضوع كما هو الحال فى النشاط الأخلاقى. التقابل بين أولوية الموضوع على الذات أو أولوية الذات على الموضوع هو التقابل بين المعرفة والأخلاق، بين النظر والعمل. هناك تعارض بين الذاتى والموضوعى فى الشعور. وإذا كان الشعور هو الذى يضع الموضوع فإن الموضوع يصبح بعد ذلك مستقلاً عن الشعور الواضع.

ويستعمل فشته أسلوب التأملات الديكارتية، ضمير المتكلم للحديث عن نشاط الذات التى تضع موضوعها، الأخلاق. فالذات فعالة ونشطة فى العالم الحسى. ودون الوعى بالذات لا يوجد وعى بالآخر. ويتم الانتقال من المعرفة إلى الوجود عن طريق نشاط الذات. والذات النشطة تعنى التمييز فيها بين المعرفة والوجود، النظر والعمل، الفكر والقوة. والذات وحدة واحدة. والتمييز بين المعرفة والوجود ليس فى العالم الخارجى مستقلاً عن الشعور بل فى العالم الداخلى على أساس ميتافيزيقا الأخلاق. ونشاط الذات يعنى نشاطها على العموم وليس على الخصوص، الذات تضع نفسها كذات وموضوع. والموضوع هو حدود نشاط الذات وليس خارجاً عنها. وهى التى تسمى عادة المادة. والمادة أى الموضوع هى حدود نشاط الذات. هذا النشاط المطلق هو الحرية. والحرية هى التمثل الحسى للنشاط الذاتى. تنشأ من تعارض الذوات باعتبارها عقولاً لا تعقل محدودية الموضوع طالما أن الموضوع هو حد نشاط الذات. هناك استقلال مطلق وتحديد

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 1-13.

(٢) المعرفة Knowledge التعرف Cognition.

ذاتى للتصور باسم العلّية بين الذاتى والموضوعى. وعلى هذا النحو تتحدد العلاقـة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود. من التصور يصدر الحسى، ومن الذاتى يتحـدد الموضوعى. وتصور الغاية باعتبارها موضوعية هى الإرادة. الروح الداخلى وهو مبـدأ العلّية يصبح إرادة. والشىء الذى تستطيع العلّية أن تغيره أى كيفية الطبيعـة هـو نفـس الشىء الحقيقى الوحيد، وهو التحديد الذاتى. الفاعل والمفعول شئ واحد، الإرادة والعمل.

٢- استنباط الأخلاقية.

أ- **استنباط المبدأ والواقع.** يبدأ علم الأخلاق باستنباط مبدأ الأخلاقية [١]. وقد تظهر قوة المعرفة للطبيعة الخلقية بطريقتين: الشعور البسيط العـادى والمعرفـة التأمليـة [٢]. الأولى أقرب إلى الوعى الخالص، الأنا أفكر عند ديكارت وكانط، والثانى أقرب إلى الأنـا موضوع التفكير عند هوسرل.

الإشكال هو: كيف يمكن الكشف عن الأسس الأخلاقية للطبيعة الخلقية؟ كيف يمكـن التفكير فى الذات بصرف النظر عن كل ما هو خارجها؟ والحل هو أن الذات تميز نفسـها باعتبارها ذاتاً مريدة، أنا أريد فأنا إذن موجود، تحولاً من النظر إلى العمل، ومن الذهـن إلى الإرادة. يعيد فشته قراءة ديكارت بكانط، ويعطى الأولوية فى كانط للعقل العملى على العقل النظرى بالرغم من عدم إشارته إلى ديكارت وإشارته فقط إلى كانط. فالذات تجـد نفسها مريدة كما حاول مينى دى بيران إثبات نفس الشىء من خـلال الجـهد والنشـاط والمقاومة العضلية. فالجوهر بلغة اسبينوزا له مظهران، الفكر والإرادة. والتحقيق الذاتـى الفعلى للنفس من خلال النفس أكبر رد فعل على القوى الخارجية. ويظل الحل قائماً طالما أن الإرادة هى أهم ما يخص الذات. وينتهى الحل بمجرد ما تتخلى الـذات عـن الإرادة ويصبح الوجود مجرداً خالصاً. عند ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود". وعند فشته "أنـا موجود إذن أنا أفكر". الوجود لا يستنبط من الفكر بل الفكر هو الذى يستنبط من الوجـود. هنا يبدو فشته سابقاً الوجوديين باسم كانط محولاً استحالة الدليل الأنطولوجى من وجـود الله إلى وجود الإنسان. ويتحدد الفكر إما بعلاقته بصورته طبقاً لمبـدأ الاتسـاق أو فـى علاقته بمادته طبقاً لمبدأ التطابق. ولا يوجد اضطرار لاستنباط الوجود الفعلى من أساسه.

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 17-66.

(٢) المعرفة Cognition.

والفكر المستنبط من الوجود هو الاستقلال الذاتى أو التشريع الذاتى وهـــى مصطلحـــات كانط. إذ يحدد العقل نفسه كنشاط، وهو العقل العملى.

والحرية عند كانط هى القوة على بداية وضع أو وجود على الإطلاق. وهو شـــرح اسمى رائع. ومع ذلك قيمته قليلة من أجل الحصول على حدس أفضل للحرية. فالســـؤال مازال قائماً: كيف يمكن وضع وجود أو بداية مطلقة، وكيف يمكن التفكير فيها؟ ويتطلـــب إجابة تكوينية أى أن البداية المطلقة أو الوضع المطلق لا يبدأ من لا شئ بل بالفكر وهـــو ما يتفق مع الشرح الصحيح لكانط. ويتبع فشته تمييز كانط بين الظـــن والتفكـــير، الأول للقانون الطبيعى والثانى للقانون الخلقى. ويربط فشته بين الحرية والأمر الجازم. فكل شئ يستنبط من أسس، ولا يمكن فهم أخلاقية الوجود من هذه الأسس. ومن ثم يكون فهم الأمر الجازم على هذا النحو مما يذهب عنه الطابع السحرى، وإلقاء الضوء على هذا الجـــانب الغامض عند كانط. ويستنبط كانط الاعتقاد بالحرية من الوعى بالقانون الخلقى. والفكـــر المستنبط هو القانون، الأمر الجازم. والضمير هو الشعور بالواجب، وهى عبارة صحيحة ورائعة لكانط تتضمن أن الواجب مطلق يمكن الحصول عليه من هذا الشعور، وإقناع كـل إنسان نفسه بما هو واجب، وهو أساس القانون الأخلاقى. ويقتضى أن الشعور هو شـــعور بصورة الواجب وليس بمادته. وقد سمى كانط هذا القانون قاعدة أى الكبرى فى القيـــاس. وتوضع القاعدة من خلال الحرية. وإن لم توجد من خلال الحرية يتم القضاء علـــى كـــل الحريات.

والمشكلة بصياغة أخرى هى: كيف يكون الإنسان متناهياً وصاحب وعى لا متنـــاه بوجوده الأساسى؟ وهى قضية وعى الوعى مثل علم العلم الوصفـــى التكوينـــى للوعـــى بوجود الإنسان الأصلى. والحل هو أن الأنا فى تأمله لهذا الميل للنشاط المطلـــق بنفســـه يضع نفسه حراً أى لديه القوة للحصول على العلّية من خلال مجرد التصور.

كيف يصبح الأنا واعياً بميله إلى نشاطه الذاتى المطلق باعتباره ميلاً؟ يظهر الميـل، الموضوع نفسه بالضرورة، باعتباره فى الأنا كله. ومن هذا الظهور للميل أو الدافـــع لا تنشأ عاطفة بل ينشأ فكر بالضرورة. وقد افترض شلنج أنه نظراً لحدود وجودنا نفـــترض موضوعاً مطلقاً [1]. ولا يوجد فقط حدود للوجود بل أيضاً للصيرورة. إذ يشعر بأن أفعاله

(١) هذا يشبه دليل الحدوث والقدم ودليل الممكن والواجب عند المتكلمين.

تقاوم داخلياً. وهناك حدود لرغبته على الفعل مما يكشف عن الحرية فى الداخل. وقد عبر شلنج عن ذلك فى مجلته الفلسفية.

الأنا حر، ويبدو لنفسه فى الظاهرة وفى الحقيقة أنه كذلك. فالأخلاقية تقوم على أساس الحرية وليس على الأمر الجازم كما هو الحال عند كانط. الحرية مبدأ الأخلاقية، الفكر الضرورى للذهن يحدد حريته دون استثناء بالتطابق مع مفهوم تحديد الذات. فماهية الأنا فى التحديد الذاتى أى الاعتماد على الذات وليس على الآخر، الله أو غيره.

وتظهر مقولات الدين مثل الإيمان والقطعية. إذ تقوم الأخلاق على الاستقلال بفعل الإرادة الذاتى وهو ما يسمى الإيمان. فالأخلاق تبدأ بالإيمان وتنتهى إليه كما هو الحال عند كانط، جعل المعرفة للظاهر وليس للباطن "كان لزاما على هدم المعرفة لإقامة قواعد الإيمان" فى البداية. وجعل الله مثال للعقل سابقاً على المعرفة أشبه بالأفكار الفطرية عند ديكارت. ومع ذلك يحاول فشته الاستقلال عن كانط والبداية بالفلسفة بدلاً من التناقض الكانطى بين العلم والإيمان.

وبعد استنباط مبدأ الأخلاقية فى الكتاب الأول يتم استنباط واقع المبدأ وتطبيقاته فى الكتاب الثانى [1]. ويسهل ذلك لأن الحرية مبدأ نظرى محدّد للعالم. فالتصور والشىء شئ واحد من وجهتى نظر مختلفتين. إذا كان التصور تصوراً ضرورياً للعقل يكون هو نفس الشىء. فالشىء ليس إلا التصور الضرورى لنفسه. وما يتم فى العالم الخارجى ليس إلا تصور لفرض على نحو ما، انتقالاً من القوة إلى الفعل بتعبير أرسطو. التوحيد بين الفكر والواقع ليس معطى سلفا أو بطريقة آلية، الصورة والمادة، فى الفلسفة النقدية بل بطريقة النشاط والفاعلية وممارسة الحرية، والتحديد الذاتى من خلال الحرية أو الإرادة[2]. والكائن العاقل الذى يضع نفسه باعتباره حرا ومستقلا على الإطلاق لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يحدد فى نفس الوقت عالمه النظرى على نحو ما. والحرية قانون عملى تتصل بتحديدات العالم، وتتطلب إبقاءها وكمالها. ومن خلال القوة الأخلاقية يظهر الكائن الأخلاقى نفسه ككائن فى ذاته، كشىء مستقل مكتف بذاته ولأجل ذاته وليس لأجل علاقة

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 67-164.

(٢) يذكر فشته باستمرار الإرادة كاسم فعل Willing وليس كجوهر Will مثل التوحيد فى مقابل الواحد، ووصف إقبال للذاتية.

تبادلية مع أى كائن خارجي.

ويبين فشته كيف يمكن استنباط الموضوع من النشاط الذاتى فى صيغة أربعة قضايا. الأولى، لا يمكن للموجود العاقل أن يعزو إلى نفسه قوة ونشاطاً دون أن يفكر فى نفس الوقت فى شئ فى الخارج يتجه نحوه هذا النشاط، حركة من الذات إلى الموضوع. والبرهان على ذلك أنه لا يمكن للموجود العاقل أن يعزو إلى نفسه قوة حرية دون أن يفكر فى نفس الوقت فى أفعال عديدة وممكنة فعلياً من خلال الحرية. الفعل يولد النظر، والنظر يولد العلم [1]. والموجود العاقل لا يستطيع أن يفكر فى فعل واقع دون أن يبعث شيئاً فى الخارج يتجه نحو هذا الفعل. فيتحدد الموضوع بالنشاط. والثانية، لا يستطيع الموجود العاقل أن يعزو إلى نفسه قوة حرية دون أن يحدد لنفسه ممارسة فعلية لهذه القوة أو إرادة حرة فعلية. والثالثة، لا يستطيع الموجود العاقل أن يجد فى نفسه تطبيقا لحريته أو إرادته دون يعزو إلى نفسه فى نفس الوقت علّية خارجية فعلية فى العالم الحسى، عودا إلى نظرية العلم، وضم الأنا نفسها فى مقابل اللاأنا. والرابعة، لا يستطيع الكائن العاقل أن يعزو علّية إلى ذاته دون تحديد نفس الشيء بطريقة ما من خلال تصوره الخاص. فالعلية مدركة ومتشعبة فى سلاسل مستمرة. ويمكن استنباط محدودية الأشياء باستقلالها عن الذات، وبالتالى تكون تحديداً للطبيعة. كيف يمكن وجود أساس لهذا التمييز بين المعلومات إذا كانت مقولة علمية مطبقة أيضاً فى العالم الروحى فى حين أن كانط يطبقها فقط فى العالم الحسى، وينتهى تأكيد العلية فى القانون الخلقى إلى وجود شئ فى قوتنا الإدراكية وبالتالى تأكيد علاقة بين القانون الخلقى والعقل النظرى.

ونظراً لأهمية القضية الأولى، استنباط محدودية الأشياء بالاستقلال عن الذات فإنه يخصص لها فصلاً خاصا لإعادة إثباتها فى إحالة متبادلة، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات، من النفس إلى العالم ومن العالم إلى النفس [2]. ويستعمل المنهج الجدلى. فالموضوع ونقيض الموضوع هو الوجود العاقل من حيث هو كذلك. ليس له نشاط ذاتى إلا باعتباره نتيجة للإدراك، على الأقل إدراك الشيء فى وجوده نفسه. الوجود

---

(١) وهذا هو موقف المعتزلة. انظر "من العقيدة إلى الثورة"، جـ١ المقدمات النظرية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص ٣١٧-٣٣٣.

(٢) وهو معنى الآية الكريمة "وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون" أو "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق".

العاقل ليس له إدراك إلا كنتيجة لتحديد نشاطه. ومركب الموضوع هو تركيب المشروط والشارط على أنهما نفس الشيء. ويستعمل برهاناً عقلياً آخر يقوم على أن الذات لا تضع ذاتها حين تشعر بل موضوعياً كعنصر وذاتياً كشعور. لا تضع الذات نفسها كطبيعة بل تفترض طبيعة أخرى خارجاً عنها جزئياً طالما أنها مضطرة لإرجاع علّيتها إلى مادة خارجية موجودة بالاستقلال عن الذات جزئياً طالما أن هذه المادة لها هذه الصورة المستقلة عنها. الطبيعة تحدد ذاتها ككل مغلق. والنتيجة النهائية من هذا التحليل النظرى أن الذات تجد نفسها كنتاج منظم للطبيعة، وتجد لديها رغبة فى تجميع بعض الأجزاء المعينة بشرط الموضوعية والشمول عند كانط. والذات تتأمل، والتأمل ليس جزءاً من الطبيعة. وباعتبارها عقلاً أى موضوعاً للشعور الذات حرة على الإطلاق، وتعتمد على تحديدها الذاتى. تتأمل عالمها الخيالى، وتتحول من شعور غامض إلى شعور واضح [(١)]. وعلى هذا النحو يظل فشته متأرجحاً بين الذات والموضوع، بين الأنا والعالم، بين الفكر والوجود فى علية متبادلة كما هو الحال فى القصدية عند هوسرل.

الحرية هى الواقع الأسمى. وذلك لأن النتاج النهائى الطبيعى واقع. فإذا تأملت الذات نفسها وفحصت علاقة الصورة بالمضمون تجد الذات نفسها حرة ولكنها لا تضع نفسها كذلك. هى حرة ربما بسبب عقل خارج عنها وليس بسببها. وهى شئ باعتبار أنها تضع نفسها كذلك. وإذا كانت الذات تشعر بنفسها فهى شعور أو وعى بلغة برجسون وهوسرل، رغبة أو عاطفة أو انفعال بلغة الرومانسيين، والرغبة الدنيا بلغة كانط. والذات لا يفوض عليها شئ بل تفرض نفسها على نفسها [(٢)].

وعلى هذا النحو يصبح المبدأ الأساسى لعلم الأخلاق قابلاً للتطبيق. وإذا بقى فى تسلسل الاكتمال ينتج الاستقلال المطلق للذات فى صيغة "افعل فى كل وقت ما أنت مجبر على فعله" طبقاً لنظرية الجبر الذاتى كما هو عند برجسون أو "حقق دائماً غايتك" بالرغم من أن سؤال الغاية لم يحل بعد. ويتطلب الدافع الأخلاقى الحرية من أجل الحرية فى صيغة "افعل على العموم باعتبار الوعى وليس عن عمى أو طاعة" لمجرد الدافع وبوجه خاص بوعى الواجب. ولا يتم فعل شئ ضد الاعتقاد "افعل دائماً طبقاً لأفضل اعتقادك

---

(١) Yearning نفس الجنون أو لعالم الخيالى.

(٢) فضلنا ترجمة I بالذات هنا وليس الأنا كما هو الحال فى "نظرية العلم" نظراً لأن هذا الباب الثانى فى تطبيقات نظرية العلم لأنه أوضح.

بواجبك" أو "افعل طبقا لضميرك". هذه هى الشروط الصورية للأخلاق لعلم الأخلاق التطبيقى قبل تأسيسها فى الشروط المادية.

وعند الأخلاقيين الماديين مثل هلفسيوس الإنسان يسلك فقط بناء على دوافع أنانية. وهى أقوى الدوافع فى الشخصية، ومصير الإنسان وغايته وكل من يدعى غير ذلك يكون مجنونا أو لا يدرك حدود طبيعية. وهو فيلسوف مادى أجنبى خارج المثالية الألمانية مما يدل على الطابع الوطنى فيها. ويجادل فشته أنصار مذهب الأنانية الذى ينكر وجود دوافع أخرى فى الإنسان لا تقوم على الأنانية بأنها حالة خاصة وليست حالة عامة لا يمنع من وجود حالة أخرى يكون السلوك فيها بدافع غير الأنانية. ويكون فى ذلك خير أيضا كما قد يكون فى دافع الأنانية شر. ويهاجم فشته هلفسيوس ورينهولد الذى يسلم بدافع الأنانية ولكنه يؤسسه على وجود الشر فى الإنسان مثل كانط. فالأنانية قاعدة مختارة للسلوك وليست مجرد فرصة والدافع الطبيعى ليس مجرد أنانية أو ما يستحق اللوم بل الواجب.

ب- الشروط الصورية والمادية. ويعيد فشته فى الجزء الثانى بدافع الإسهاب والتكرار الشروط الصورية لأخلاقية **الأفعال** تحت عنوان "التطبيق النسقى لمبادئ الأخلاقية". وهو عنوان الكتاب الثالث كله وبنفس طريقة الصياغات الكانطية "افعل بحيث يتطابق فعلك مع اعتقادك بواجبك" حتى يحقق الإنسان كل سموه الخلقى من خلال الأزلية. وهنا يظهر ارتباط علم الأخلاق بفلسفة الدين عند فشته. وإذا كان سلوك الواجب فى الحياة ممكنا فهناك مقياس مطلق لصحة المعتقدات المتعلقة بالواجب. ولا يوجد مقياس موضوعى خارجى باعتبار أن الذات الأخلاقية مكتفية بذاتها ومستقلة عن كل شئ خارجها مثل الأغراض النفعية. فتحديد الإرادة أثر من العالم الروحى أو الله، ويجعلنا نضع العالم الحسى فى مرتبة دنيا. الله رمز المثال وعالمه.

إن الضمير لا يخطئ أبدا وهو الشعور بالواجب. وضده الجبن. والشعور باليقين ينشأ من الانسجام. وهو تطابق قوة الحكم مع الدافع الخلقى. ومن يسلك طبقا للسلطة الخارجية فإنه يفعل عن لا وعى. ويثور الإنسان ضد الطبيعة والله، ويعترض على خرق العدالة فنتهمه بالجحود، ونطالبه بالتسليم. والدين الوضعى مؤسسات ينظمها رجال طيبون من أجل تحسين الشعور الأخلاقى للآخرين.

ويحضر الشر فى الإنسان كما صرح بذلك كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده"

عند كانط، وتحويل عقيدة الخطيئة الأولى إلى ملحمة الصراع بين الخير والشر وانتصار الخير على الشر. ويكون أقرب إلى هوبز منه إلى روسو [١]. فهما تكون متعلقات الإنسان العاقل فإنها ضرورية على العموم دون الإشارة إلى الأفراد. وليس أمام الإنسان إلا أن يزيد من سموه الخلقى نحو الكمال الذاتى، وأن يحول الضرورة إلى حرية. فالحرية هى فعل الضرورة كما صرح هيجل بعد ذلك. إن وجود الشر فى الإنسان يعنى أن كل إنسان مدفوع نحو الوعى الذاتى والسمو الخلقى، وعلى وعى بحريته واختيار أفعاله. فإذا كان الشر الجذرى مفطوراً فى الإنسان عند كانط فإن ذلك يعنى أن الإنسان حر، يعيش فى مستوى أدنى ويتوق إلى مستوى أعلى مع استبعاد القضاء والقدر، وأن كل إنسان يعمل ليصل إلى درجة الوعى بالذات أى واعياً بحريته وأفعاله. والتجربة وحدها لا تستطيع البرهنة على صدق هذه القضية وشمولها بل تحتاج إلى أساس عقلى [٢].

أما الشروط المادية لأخلاقية الأفعال فتقوم على علّية تفترض تحقيق غايات متعددة. والغاية القصوى للقانون الأخلاقى هو الاستقلال التام والاكتفاء الذاتى ليس فقط للإرادة الذاتية لأنها مستقلة دائماً بل للوجود الإنسانى كله. والسؤال هو: ما جوهر هذه الأفعال التى تقترب من التحديد الذاتى؟ كل كل ينتهى يتحدد وبالتالى تتحدد الدوافع منذ البداية بثلاثة أشياء: الأول الجسم باعتباره شرط العلّية الأخلاقية، وفشته بهذا يعتبر سابقا على الفلاسفة الوجوديين المعاصرين هيدجر ومارسل وميرلوبونتى يحكمه جدل الأوامر المادية. السلب، ليس الجسم غاية فى ذاته أو موضوع لذة من أجل اللذة. والإيجاب، تنمية الجسم قدر الإمكان لكل أغراض الحرية وليس قتل العواطف والرغبات أو قهر القوى العاملة كما هو الحال عند كانط، فكل ذلك ضد الواجب. والتحدد، كل اللذة التى لا تتعلق بوضوح بتنمية البدن من أجل الغايات الأخلاقية لا يسمح بها وتكون خرقا للقانون الخلقى. وإذا أصبحت قاعدة "كل واشرب لعظمة الله" فإن ذلك يعنى أن تنمية الجسد أحد وصايا الدين. وقد عبر كثير من المحللين لعواطفنا مثل مندلسون عن سرورهم الناشئ من الإحساس بالتقدم فى أوضاع البدن. وهو صحيح إلا أنه سرور حسى حتى ولو كانت أوضاع البدن تعنى تعظيمه أو جيروسالم فى "محاولات فلسفية" فإنه يعترض على هذه

---

(١) انظر دراستنا: "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط، قضايا معاصرة جـ١ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٣١-١٧٠.

(2) Fichte: Op. Cit., pp. 165-216.

النظرية لأن الشعور بالسعادة يمكن أن يحدث حتى إذا كانت أوضاع البدن أسوأ كما هو الحال عند المخمور.

الثانى العقل باعتباره شرطا للجوهر الخلقى للذات. ويتحكم فيه جدل ثلاثى أيضاً: السلب، لا يخضع العقل النظرى من حيث هو كذلك لأى سلطة غيره بل يقوم بالبحث بحرية تامة ودون اعتبار لأى شئ خارج الإدراك. والإيجاب، تنمية قوى الذات العقلية والتعلم والتفكير والفحص قدر الاستطاعة. والتحديد، اتصال الفكر بالواجب على نحو صورى.

والثالث الفردية باعتبارها شرط الآنية. فقد تمت البرهنة من قبل فى علم الحقوق على أن الأنا يمكن أن يضع نفسه فقط باعتباره فرداً وبالتالى يكون شرط الانية هو الوعى بالفردية. فالنفس نشاط ذاتى. ويمكن إثبات على نحو قبلى أن الكائن العاقل لا يصبح عاقلاً فى وضع منعزل ولكن على الأقل يفترض وجود شخص آخر يمكن من خلاله السمو بالحرية أو التحديد لها وجعلها مستحيلة وكما هو الحال فى علم الحقوق. هناك أفراد كثيرون متمايزون عن الأنا ويؤثرون فيه. ومن ثم تكون أفعال الآخرين الحرة محددة لفردية الأنا (١).

والانسجام المطلق بين كل الموجودات العاقلة شرط للأخلاقية. ويقوم على ثلاثة عناصر. الأول الاكتفاء الذاتى، فالغاية القصوى أن كل شئ يعتمد على الذات ولا تعتمد الذات على شئ (٢). لذلك يتطلب القانون الخلقى أمرين: الأول إخضاع كل حدود الذات أى كل ما يوجد فى عالمها الحسى إلى هذه الغاية القصوى. والثانى عدم إخضاع بعض الأشياء المحددة للأنا أو التى فى عالمه الحسى للغاية القصوى والحصول عليها كما هى عليه. والعنصر الثانى اعتبار أن لكل الموجودات الحرة نفس الغاية القصوى. والعنصر الثالث اعتبار أن الغاية القصوى ليست للفرد وحده بل للإنسانية جمعاء، واتفاق الجميع على نفس الاعتقاد الفعلى وعلى الأفعال الصادرة عنها باعتبارها الغاية الضرورية والقصوى لكل الكائنات الأخلاقية. يفعل الأنا طبقاً لاعتقاده، ولكن فى الأمور العامة يتم

---

(1) Ibid., pp. 217-240.

(٢) يشبه هذا التحليل نظرية الاستغناء والافتقار، استغناء الله عما عداه، وافتقار كل ما سواه إليه فى علم أصول الدين المتأخر، انظر من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية ص ٢٠٠-٢٠٢.

الفعل طبقا للإرادة العامة. وهذا على خلاف كانط الذى وقع فى الصورية ووصف الإمكانيات النظرية التى حولها فشته إلى واقعية وإمكانيات فعلية (1). إن الغاية القصوى لكل موجود عاقل هو الاكتفاء الذاتى للعقل وبالتالى أخلاقية الكائن العاقل. وهو ما يشعر به كل إنسان. وبالتالى فإن مبدأ كانط "افعل بحيث يكون فعلك تشريعاً شاملاً" ينطبق على مفهوم الانسجام الواقعى الفعلى. وفائدة الفكرة النظرية فى تحقيقها العملى. فائدة الفكرة عملية ولكنها غير مؤسسة نظرياً، بل وليست مبدأ عند كانط بل نتيجة لمبدأ حقيقى تشريعى شامل. قضية كانط استعمال إجرائى، فالمبدأ الذى ينتج عنه تناقض يكون مبدأ خاطئاً. وهو عند فشته حكم نابع من الذات.

وإذا كان للجميع نفس الغاية فإن اتحاد الغايات يسمى الكنيسة. وهنا يتحول علم الأخلاق إلى فلسفة الدين، ويكون الدين هو غاية الأخلاق وذروتها. فمملكة الغايات عند كانط هى ملكوت السموات، وعند فشته الكنيسة التى واجهها كانط بالتأويل الفلسفى (2). ومن لا يؤمن بإمكانية الأخلاقية لا يستطيع أن يصبح عضواً فى الكنيسة. فالكنيسة المسيحية رمز للعالم ما فوق الحسى، رمز الأخلاقية (3). وهى الكنيسة اللامرئية للأمة اليهودية وكأن اليهودية أكثر روحانية من المسيحية، والمحكمة الشرعية فى اليهودية تقوم بنفس الدور الذى تقوم به المسيحية. وفى الإسلام أعطى محمد لعالم ما فوق الحسى صورة متطابقة مع أمته ونجح فى ذلك إلى أقصى حد. ويعنى فشته التصوير الحسى لأمور المعاد. فالدين يتكيف حسب طبائع الشعوب وأمزجتهم وثقافاتهم كما لاحظ اسبينوزا من قبل (4). تأويل هذا الرمز هو روح البروتستانتية. ليس المطلوب فقط هو أن يكون لدى الإنسان اعتقاد خاص ونظام كنيسة بل أن ينزه هذا الاعتقاد قدر المستطاع، وينمى النظام الكنسى بحيث يتفق مع التنزيه. الكنيسة كومنولث أخلاقى، علاقات متبادلة تربط البشر بعضهم ببعض وما يتم الاتفاق عليه يسمى رمزاً. الدين جماعة ورمز. والواجب الأخلاقى لكل فرد أن يشارك نفس الكنيسة فى الاعتقاد، وأن يجعلها رمزاً للتعاليم دون أن تؤمن بها داخلياً كسلطة. والبروتستانتية هى تنمية لهذا الرمز.

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 241-253.

(2) انظر دراستنا السابقة "الدين فى حدود العقل وحده عند كانط"، قضايا معاصرة جـ2 فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة 1977 ص 131-170.

(3) وهو معنى حديث الرسول "إنما أوتيت لأتمم مكارم الأخلاق".

(4) وقد لاحظ ايضا ابن سينا ذلك فى اخر كتاب الشعر فى "الشفاء" والشهرستانى فى الملل والنحل.

داخلياً كسلطة. والبروتستانتية هى تنمية لهذا الرمز.

وكما أن الإنسان عضو فى كنيسة فإنه أيضاً مواطن فى دولة. ومن ثم يتحول علم الأخلاق إلى فلسفة الدين ثم إلى فلسفة السياسة. احترام الكنيسة والدولة جزء من الأخلاقية. وهو اختيار جديد غير الاختيار العلمانى الحديث منذ هوبز، فصل الكنيسة عن الدولة، والدين عن المجتمع المدنى. وفى حالة التعارض يتم الإبقاء على الواجب الأخلاقى والتخلى عن الاعتقاد الخاص بالكنيسة والدولة. ولما كان علم الأخلاق تطبيقاً لنظرية العلم تكون المؤسسات ثلاث: الكنيسة والدولة والجامعة. ويكون الناس ثلاث: رجال الدين ورجال الدولة ورجال العلم، القساوسة والسياسيون والعلماء. وفى حالة الخلاف تتسامح الكنيسة والدولة مع الجامعة، ويتنازل القساوسة والساسة للعلماء. ونظرا للتمايز بين الميدانين، الدين والسياسة قطعيان، والعلم بحث حر. لذلك قد تعادى الكنيسة والدولة الجامعة، ولا يدعمان البحث العلمى. ويمكن لبعض رجال الدين ورجال السياسة تدعيم البحث العلمى كأفراد وليس كمؤسسات. ويمكن أن تحل فكر "جماعة الباحثين" التناقض القائم بين الكنيسة والدولة من ناحية والشعور الحر المطلق للفرد من ناحية أخرى. وتكون مشروطة بالقانون الخلقى إذا ما تحققت فى العالم الحسى. وإذا كانت الغاية القصوى للإنسان من حيث هو فرد والغاية القصوى من عمله فى المجتمع هو اتفاق الجميع على ما يتفق الجميع عليه، ويشاركون فيه باعتبارهم عقلاء، يمحى الفرق بين مجتمع العلم ومجتمع الجهل، بين الكنيسة والدولة. ليست مهمة الكنيسة إدانة مسائل الاعتقاد. فالإيمان لا يقوم على الاستعداد المادى بل على الحرية. فالكنيسة تعنى الغايات المشتركة للجميع ووحدتهم. ومن لا يشارك فى الغايات القصوى للبشر وليس لديه ضمير خلقى لا يمكن أن يكون عضواً فى كنيسة. الكنيسة رمز للمجتمع الأخلاقى. وهنا يقوم فشته بتبرير وجود الكنيسة تبريراً أخلاقياً كما هو الحال عند كانط واتفاقاً مع البروتستانتية ضد الكنيسة السلطة، الواسطة بين الإنسان والله [١].

٣- نظرية الواجبات.

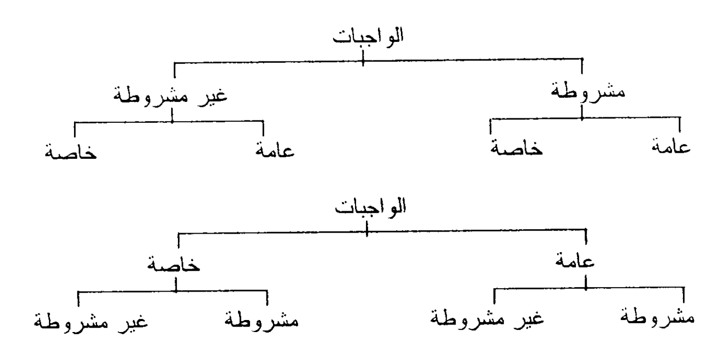
وتبلغ ذروة علم الأخلاق فى "نظرية الواجبات" [٢]. وهى أقرب إلى علم الأخلاق

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 254-266.
(2) Ibid., pp. 367-378.

ولكنها تفيد معنى الحقوق طبقا للتمييز بين الكائن الأخلاقى والكـــائن الاجتمـــاعى، بيـــن القانون الأخلاقى العام والفرد الخاص [1].

كل إنسان غاية فى ذاته كما هو الحال عند كانط. وهو ما يتفق مع رؤية الله للإنسان التى تجعل كل كائن عاقل غاية مطلقة فى ذاتها. الأخلاق متفقة مع الدين كما هو الحـــال عند كانط وشيلر وبرجسون وتنزيه العقل واستقلاله مهمة كل فرد.

أ- **قسمة الواجبات.** ويخاطب القانون الخلقى الإنسان مباشرة وعلـــى نحـــو غـــير مشروط. والحقيقة أن الواجبات نوعان: مشروطة وغير مشروطة. والمشـــروطة عامـــة وخاصة، وغير المشروطة أيضا عامة وخاصة. وقد تنقسم الواجبات إلى عامة وخاصـــة، وكل منهما مشروطة وغير مشروطة على النحو التالى:



وتبدأ القسمة الأولى بالعام قبل الخاص، والثانية بالمشروط قبـــل غـــير المشـــروط والأولى العكس. فالعام غير مشروط، والخاص مشروط. كما تتكرر القســـمة إلـــى عـــام وخاص وإلى مشروط وغير مشروط. ومن ثم تكون الواجبات أربعة:

أ-الواجبات العامة المشروطة.

ب-الواجبات الخاصة المشروطة.

جـ-الواجبات العامة اللامشروطة أو الواجبات المطلقة.

---

(1) Ibid., pp. 269-274.

د-الواجبات الخاصة اللامشروطة أو الواجبات المطلقة [1].

أولا، الواجبات العامة المشروطة هى آليات القانون الخلقى فى العالم الحسى. ومطالب القانون الخلقى إما سلبية باعتبارها نهيا أى عدم القيام بشىء طبقا للضمير قد يسبب مخاطر للآخرين يهدد بقاءهم فى العالم أو إيجابية باعتبارها أمرا فى صيغة "افعل ما هو أفضل فى اقتناعك بما ينمى هذه المحافظة على النفس". وتشمل المحافظة على الحياة الكريمة للذوات التجريبية والتى قد يهددها خطر داخلى بمنع النمو الطبيعى أو خطر خارجى ممثل فى قوة خارجية [2]. الحياة هى الشرط الوحيد لتحقيق القانون [3]. ومن ثم يستحيل الانتحار.

ثانيا الواجبات الخاصة المشروطة كاستنباط ضرورة الغاية. كل فرد له غاية. وغايته متفقة مع اعتقاداته وثقافته وبعض الشروط الخارجية الأخرى. ولا يمكن اختيار غاية دون موافقة الآخرين. وتحدد غاية كل إنسان عن طريق تبادله مع المجتمع. وهى تبادلية تنبع من الفرد وتعود عليه بالفائدة. وواجبه تنمية العقل والجسم والمهنة المختارة[4].

قد يعتبر البعض انتحار لوكريسيا سببا لتحرير روما ومع ذلك لا يمكن التطوع بالموت والسعى إليه إذا كان من الممكن تجنبه. ولا يمكن البحث عن فرصة للحدث أو إثارة أحد لقتل آخر كما فعل كوردوس بالرغم من اعتقاد البعض بأن خلاص العالم يتم على هذا النحو مثل خلاص يسوع. فكل ذلك نوع من الانتحار. وقد عبر عن ذلك دوق ليوبولد بعبارته الرائعة "هناك حياة بشرية فى خطر".

ثالثا الواجبات العامة اللامشروطة هى الغاية القصوى لكل أفعال الإنسان الأخلاقية عامة وخاصة فيما يتعلق بالنتائج الخارجية. ومن ثم ضرورة تحكيم العقل وحده فى العالم الحسى، ومن ثم تحكيم الإنسان الخير العقل والأخلاقية فى مجتمع من الكائنات العاقلة. وعلى هذا النحو تكون الواجبات ثلاثة أنواع طبقا للمنهج الجدلى، الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع: الواجبات فى علاقاتها بالحرية الصورية للآخرين،

---

(١) الأمر Command، النهى Prohibition.

(٢) الحياة الكريمة Well-being وهو أشبه بما يقوله الأصوليون عن مقاصد الشريعة ابتداء، الضروريات الخمس، والحاجيات والتحسينات.

(3) Fichte: Op. Cit., 275-286.

(4) Ibid., pp. 287-290.

الواجبات وهى موضوع اتفاق، الواجبات فى صراعها مع الحرية الصورية للآخرين وهى موضوع اختلاف، والواجبات من جهة ترقيتها وتنميتها المباشرة للأخلاقية، وهى موضوع اتفاق واختلاف.

وتتكون الحرية الصورية للفرد من علاقة متبادلة دائمة بين جسمه باعتباره آلة وحس وبين العالم الخارجي الذى يتحدد من خلال تصور حرية الفرد الذى يقدر هذه العلاقة المتبادلة. ولهذه الحرية جانبان: استمرار الحرية المطلقة وحرمة الجسم، واستمرار أثره الحر على العالم الحسي. ويمكن النظر إلى تنظيم القانون الخلقى الذى يقدر أجسام الموجودات سلبا باعتباره نهيا، فهذا التشريع نهى مطلق أى منع التأثير المباشر على جسم كائن عاقل آخر، وإيجابا باعتباره أمرا للمحافظة على الجسم وصحته وقوته وحياة الآخرين باعتبارها غاية.

كما تتضمن الحرية الصورية للفرد والتى تتطلب القانون الخلقى تقديرها وتنميتها واستمرار أثرها الحر على العالم الخارجي. وهى علية مشروطة أولا بفهم دقيق لغاية الفعل. وينتج عن هذا الاستعداد للقانون الخلقى سلبيا النهى عن إيقاع الآخرين فى الخطأ وعدم الكذب عليهم أو خداعهم مباشرة عن طريق التأكيد المطلق على شئ غير صحيح أو عن طريق غير مباشر، بإصدار أحكام متشابهة المقصود منها خداع الذات التى تدين لكل إنسان بالصدق والصراحة التامة. وبتأكيد أن صحة إدراك الآخرين هى الغاية ينتج الأمر بتنمية الحدس الصحيح للآخرين وإيصالهم الحقيقة التى تعلمها الذات وبالتالى لابد من التمييز بين الإدراكات [1].

وتتضمن الحرية الصورية للفرد الحرية المطلقة للجسم واستمرار أثره على العالم الحسي. وإذا كان الاستعداد الخلقى سلبا ينتج عنه النهى أى عدم الإضرار على الإطلاق بمتطلبات الفرد أو النيل منها أو جعل الانتفاع منها صعبا على صاحبها. ويتضمن هذا النهى عدم جواز استعمال ملكية شخص بالنهب أو السلب أو السرقة أو الخداع، وعدم جواز الإضرار بملكية الأخر عن قصد أو عن غير قصد، سواءا أو إهمالا، وعدم جواز وضع أى صعوبات أمام المالك للانتفاع بملكيته. ويستدعى التطبيق الإيجابى لمتطلبات القانون الخلقى أن تكون ملكية الأخر غاية للأنا لأنها شرط لحريتهم الصورية الشرعية.

(1) Ibid., pp. 291-339.

وتتضمن الأوامر التالية: حصول كل إنسان يصل أى مرحلة البلوغ أى استعمال العقل على ملكية، بقاء كل إنسان على حاله دون نيل من حريته الصورية، الملكية موضوع الواجب لأنها شرط الحرية وأداتها، إخضاع العالم الحسى كله لحكم العقل وأن يصبح أداته فى أيدى الكائنات العاقلة. ولا يوجد تناقض بين حرية الكائنات العاقلة بوجه عام وبين كائنات حرة فى نفس العالم الحسى. الكل حر.

والحرية مشروطة بالحياة والجسم والملكية [١]. ومن ثم يتحول فشته من الأخلاق الصورية إلى الأخلاق ذات المضمون: حفظ الأجسام والحياة والملكية للأشخاص المتصارعة. وقد يستحيل حفظ حياة الأنا والآخر فى نفس الوقت. وهنا تكون المحافظة على حياة الأنا طبقا للقانون الخلقى وعلى حياة الآخر طبقا للقانون الخلقى أيضا. والقانون جامع بينهما. قد تنشأ حالات يكون فيها الآخرون أمام خطر يهدد أجسامهم وحياتهم. واجب الأنا إنقاذهم. وإن لم يكن ذلك مع الكل فكيف اختيار البعض؟ هل طبقا للأكثر فالأقل خطرا بداية بالأطفال والنساء والشيوخ؟ وقد تنشأ حالات اعتداء ظالم على حياة الفرد وجسمه أو على حياة الآخرين وأجسامهم وكأنه اعتداء على الفرد فكيف يخاطر الإنسان بحياته وبحياة الآخر دفاعا عن النفس؟ ليس الهدف هو قتل المعتدى بل الدفاع عن النفس ومنع الاعتداء.

ويفضل فشته الحفاظ على ممتلكات الآخرين فحق الملكية حق مطلق كما هو الحال فى النظم الرأسمالية وفى أخلاق الطبقة المتوسطة. ولما كان الحفاظ على ممتلكات الآخرين المتصارعين يلغى بعضه بعضا فإن ذلك لا يعفى الفرد من الدفاع عن ممتلكات الآخرين حتى ولو كان هناك خطر على ممتلكاته فالخطر الفعلى مقدم على الخطر المحتمل. قد يتعارض الحفاظ على الحياة أو الجسم مع الحفاظ على الملكية. وفى هذه الحالة تقدم قيمة الحياة أو الجسم على قيمة الملكية. قد تكون الحالة ذات طبيعة تسمح بعلاج من جانب الدولة فى الحال أو فى المآل. وقد تستدعى الحالة المقاومة فى الحال لروع الفعل الظالم. وفى حالة الشكوى أمام الدولة يقرر القانون الخلقى طاعة الدولة طالما أنها قد تم إخطارها بهذا العنف وأصبحت هى القاضية فيه. وفى ملاحظة أخيرة يضع

---

(١) هذا أشبه بتحليل الضروريات الخمس فى مقاصد الشريعة عند الأصوليين خاصة الشاطبى فى الموافقات: النفس (الحياة)، العقل، الدين، العرض، المال. وهو أقرب إلى العرض، المقصد الرابع من مقاصد الشريعة عند الأصوليين.

فشته الشرف والسمعة الطيبة ضمن الواجبات الأخلاقية (١).

ومن ضمن الواجبات العامة اللامشروطة تنمية الحرية الصورية للآخرين نظرا للالتزام الأخلاقي بأن يرى الآخرون بعضهم بعضا كأدوات للقانون الخلقي (٢). ولا يمكن لإنسان أخلاقي أن يجبر الناس على الأخلاق عنوة بالتهديد والعقاب أو الوعد بالجزاءات باسم الدولة أو باسم الحاكم القوى أو باسم الله العظيم. فكل الأفعال المفروضة خالية من الأخلاقية (٣). ولا يمكن فرض الأخلاقية على الاعتقادات النظرية لأن النظر لا يمكن فرضه بالقوة بل هو عمل حر يتطلب الموافقة بالإرادة الحرة. وهذا يتطلب وجود مبدأين الخير والشر فى الإنسان كما عرض كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده".

وأول خطوة فى الثقافة الأخلاقية تنمية التقدير والاحترام. وحينما يضطر الإنسان إلى احترام شئ خارج نفسه فإن الرغبة فى الاحترام توقظ فى نفسه. كما تتضمن القدوة الحسنة مثل الذهاب إلى الكنيسة وتناول العشاء الربانى.

رابعا الواجبات الخاصة اللامشروطة أو المطلقة، وهى أقرب إلى المشروطة والظرفية. لذلك يبدأ فشته بتحديد العلاقة بين الواجبات العامة والواجبات الخاصة، والحديث عن واجبات الإنسان بوجه عام تجاه وضعه الطبيعى الخاص. وهناك وضعان طبيعيان للكائنات الحية العاقلة، البشر، وضعتهما الطبيعة لاستمرار الجنس البشرى: علاقة الزوج بالزوجة وهو تكرار لما سلف فى علم الحقوق، وعلاقة الآباء بالأبناء. فبالنسبة للعلاقة الأولى، الزوج بالزوجة، عندما تستسلم امرأة لرجل بسبب الحب فإن النتيجة الأخلاقية هو الزواج. وواجبات الزوجة إعطاء نفسها كلية وإلى الأبد، شخصيتها وطاعتها وخضوعها. وواجبات الرجل أن يكون مسئولا عنها معنويا وماديا، والرعاية والإشباع الجنسى. وواجبات الزواج على الطرفين (٤). ولا يجوز التضحية بهذه الغاية أو بغايات أخرى لصالح شئ آخر مثل خدمة الدولة أو الكنيسة أو لاعتبارات أسرية أو للحياة التأملية الهادئة. فالإنسان الكامل أفضل من أى شئ آخر. فالرهبنة والعزوبية ضد

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 239-327.

(٢) وهو أقرب إلى نظرية خلافة الانسان الله فى الأرض ومن ثم تكون الفلسفة الغربية الحديثة علمنة للمسيحية وأنسنة لها.

(٣) وهو أقرب إلى الأخلاق الاعتزالية التى تقوم على خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين وابعد عن الأشاعرة.

(4) Ibid., Op. Cit., pp. 340-357.

القانون الخلقى [١].

أما علاقة الآباء بالأبناء فتتلخص فى تربية الأبناء. فبين الأب والابن لا توجد علاقة طبيعية حرة. فأول واجب للآباء تجاه الأبناء العناية والحفاظ على حياتهم وتعليمهم وصحتهم. وواجبات الأبناء تجاه الآباء الطاعة، فطاعة الأب من طاعة الله [٢]. والله فى الدين المسيحى هو الآب. ومع ذلك واجبات أحدهما تجاه الآخر هو التعاون المشترك طبقا للمنهج الجدلى عند فشته، الأب تجاه الابن، والابن تجاه الأب، والأب والابن تجاه بعضهما البعض. فوحدة الأنا والآخر فى الله.

٤- **الزهد والأخلاق العملية.**

ويخصص فشته فى نهاية الكتاب ملحقا لعلم الأخلاق "الزهد أو الثقافة الأخلاقية العملية" [٣]. والزهد ترجمة حرفية فى حين أنه يشير إلى التصوف بوجه عام [٤]. ويسميه علما. فهو العلم المتوسط بين العلم الخالص للحقوق وبين مؤسسات الدولة الموجودة، بين علم الأخلاق والطابع التجريبى للفرد، كما أن علم السياسة أو علم رئاسة الدولة وسط بين علم الحقوق الخالص ومؤسسات الدولة القائمة. وإذا كان علم السياسة يبين إمكانية التأثير فى الانتقال من تنظيم دولة معينة إلى صورة الدولة العقلية القانونية فإن الزهد أيضا يبين كيف يمكن توجيه شخصية أو فرد معين نحو الاستعداد الخلقى. وإذا كان الحق القانونى هو الانتقال من الظلم إلى العدل، والحق الأخلاقى هو الانتقال من الأخلاقى إلى الكمال الخلقى فإن علم الزهد هو علم الأخلاق على المستوى العملى، أى الرقى الخلقى. وإذا كان علم الأخلاق نظريا خالصا أقرب إلى علم الحقوق فإن علم الزهد هو التأسيس المنهجى للوسائل التى يريد الكثير الاحتفاظ بها لإحداث يقظة كلما تم التفكير فى الواجب. فالزهد وسيلة والواجب غاية [٥]. ويقوم الزهد عند فشته بدور احترام الذات عند كانط كأنجح وسيلة لتخليق الأخلاق من البواعث الحية.

أ- **الزهد والواجب.** ويمكن تحديد مفهوم الزهد أكثر دقة ببيان السببين فى إهمال

---

(١) وهو مشابه لنقد الإسلام لنظام الرهبنة واعتبار الزواج نصف الدين.

(٢) وهو مشابه أيضا لطاعة الأبناء للآباء فى الإسلام.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 379-399.

(٤) الزهد Asceticism.

(٥) وبمصطلحات الصوفية الزهد أقرب إلى الطريقة، والواجب أقرب إلى الحقيقة (علم الأخلاق). وعلم الحقوق أقرب إلى الشريعة.

الواجب، السبب النظرى وهو التفكير فى الواجب بفعل أخلاقى فيتم نسيانه على الإطلاق، والسبب العملى وهو التفكير فى الواجب دون القوة الكافية لتنفيذ الفعل ومنع اللاواجب. السبب الأول يرجع إلى كل فرد لمعرفة الفرق بين العقل والخيال ومهمة علم الزهد العثور على وسائل للتذكير بالواجب، ليس بآليات طبيعية بل بتأكيد الحرية. فالزهد ممكن لأن هذا الوسائل الآلية الفعالة فى تصور معين طبقا لقاعدة محددة. وهذه القاعدة هى تداعى الأفكار. فالمبدأ الرئيسى فى علم الزهد هو الربط مقدما وإلى الأبد بين مفهوم الواجب ومفهوم الأفعال مما يجعل الفعل الخلقى ممكنا، وهو السبب الثانى [1].

وجوهر الزهد هو النظر فى الأفعال الحرة فى انفعالاتها المتعددة من أجل تحريك الإرادة الحرة لتتذكر الواجب. فالواجب فعل حى متحرك يأتى ويذهب، خاضع للتذكر والنسيان، وليس مجرد تصور عقلى فارغ ثابت إلى الأبد. ولو ترك الإنسان نفسه لدافعى الطبيعة والإرادة لنتج عنهما نوعان من الانفعالات، انفعالات وحشية دموية قاتلة وأخرى غير اجتماعية مثل الظلم وحب القهر والغضب والكراهية والغش. وقد يجتمع هذان النوعان بتوحيد الدافع الطبيعى وحب القهر العادى فينشأ القهر بالأنانية أو توحيد دافع الاستغلال الهمجى مع الدافع الطبيعى فتنشأ اللذة وبعض مظاهر القسوة، وكلاهما مظاهر للغرور والادعاء. وترجع كل الميول المرذولة إلى الدوافع السابقة. وهى قائمة على الارتباط والعادة. تمنع الفرد من حريته وتنسيه الواجب واحترام الذات. إذا بدأ ميل تداعت الميول الأخرى بالارتباط. كما تتبع تذكر الواجب الفضائل. والإرادة الخيرة بداية الزهد إنما الخوف فقط من النسيان فى حين أن النسيان فضيلة عند برجسون حتى يستطيع العقل أن يعمل بدلا من تداعى ذكريات الماضى إلى حد الهوس. وقد ينتهى هذا الارتباط أو يكون خارج السيطرة أو أن يقوم كل فرد فى ساعة صفاء بملاحظة ذاته ومراقبتها، ويتعرف على عيوبه وانفعالاته. فالتحرر من الانفعالات يتم عن طريق التأمل الباطنى. والسؤال هو: كيف يمكن المحافظة على هذه القاعدة وفاعليتها فى الظروف المعطاة؟ كيف يمكن الجمع بين التأمل فى الحياة المنعزلة وحياة العالم الاجتماعية؟ كيف يمكن ذلك وهو فى علاقات علية مع العالم؟ والإجابة أن كل إنسان لديه الوقت الكافى ليجلس مع نفسه، وأن يفكر فى وضعه الأخلاقى، أن يتدبر القرارات، وأن يخطط لإصلاح نفسه مهما كثرت مشاغله. ويمكنه أيضا ربط الدافع بالدافع المضاد ليمنع الدافع الأول من الدخول فى

(١) هذا أقرب إلى الرياضة والمجاهدة عند الصوفية.

وعيه. وإن لم يستطع منعه يتذكر الواجب. وفى كل الأحوال لا يفقد الإنسان حريتـــه ولا احترامه لنفسه. وواضح أن الزهد كتصوف عملى ينتهى إلى التأمل الباطنى والتصـــوف النظرى. وهو قادر على السيطرة على الانفعالات وعلاج البشر بالتخفيف من حدة التـأمل والاتجاه نحو العمل، والاهتمام بالحياة وطرق التفكير، وافتراض الإرادة الحرة. فـــالعلاج هو الدخول فى الحياة العملية. لذلك ينقد فشته التأمل اليونانى الأفلاطونى الأفلوطينى كلـذة فى ذاتها.

وهناك وسيلة أخرى لتذكر الواجب ليس من خلال الطبيعة بل مــــن خــلال الفــن والثقافة عندما يهتم شخص بأفكاره الداخلية فحسب لغاية نظرية فى حالة تأمليــة للذهــن. الغاية من الفن إما الحصول على المعرفة أو الكمال. وهو استعداد لا يتوفر عند الرجـــل العملى ولكنه يتوفر عند الفلاسفة والفنانين واللاهوتيين. فالفن علاج للنفس وطريق إلــــى الأخلاق. وهو ما طوره شلنج وشوبنهور فيما بعد.

فواجبات الفنان أو عالم الجمال هو تنمية الإنسان الموحد. فالفن لا ينمى العقـــل ولا القلب كالمربى الأخلاقى. بل يعبر عن وجهة النظر الترنسندنتالية لوجهة النظر العاميـــة. الفيلسوف يربى طبقا لقاعدة، والفنان لا يحدد فكرا. من وجهة نظر الطبيعـــة كــل شـــئ محدد، ومن وجهة نظر الفن كل شئ حر. عالم الفن داخل فيه. والفنون الجميلة تعيده إلــى نفسه، وترده إلى بيته. الحس الجمالى ليس فضيلة لأن القانون الخلقى يتطلـــب الاكتفــاء الذاتى من خلال الفكر بينما يأتى الحس الجمالى طواعية. الفن يمهد للفضيلة، ويعد الروح لها. ثم يأتى الأخلاقى ونصف المهمة قد تمت أى التحرر من الحس. والثقافة الجمالية لـها صلة فعلية بتنمية العقل. ويمكن تأسيس قاعدتين: الأولى لكل الناس "لا تجعل نفسك فنانـــا ضد إرادة الطبيعة". والثانية للفنان الحقيقى "لا تتملق الذوق الفاسد لعصرك لدوافع أنانيـــة أو رغبة فى فخر أنى". مهمته تمثل المثال الذى يتراءى للذهن ونسيان كل شــــئ اخــر. يخصص حياته لقدسية غايته، وأنه باستعمال مواهبه لا يخدم إنسانا بـــل يـــؤدى واجبـــا، وبالتالى يصبح إنسانا وفنانا أفضل. هناك عبارة مهنية للفن والأخلاق على السواء، أن مـــا يسرنا هو الجميل، ما يسر الإنسانية جميعا هو الجميل، والجميل وحده قـــد يســـر كـــآخر "موضة". وقد لا يسر الفن العظيم لأن وقته لم يحن بعد. والحقيقة أن فشته يعبر هنا عـــن نظرية الفن عند الرومانسيين.

أما واجبات موظفى الدولة أو رجال الحكم فطالما أن الناس يعيشون سويا فإن أثرهم المتبادل أى علاقتهم القانونية تكون مؤمنة عن طريق مؤسسة الدولة. هم مديـــروا الإدارة العامة المنتخبون من الشعب. وليس لهم حق فى تغيير الدستور من جانب واحد. واجبـــهم اعتبار أنفسهم ممثلين للكل. ومع ذلك ماذا يفعل موظف الدولة إذا ما تعارضت قاعدة قبلية للقانون مع القانون الوضعى؟ هناك خمسة خيارات. الأول الجمع بين الدستور والقـــانون الوضعى مع أنهما لا يتفقان مع العقل فى اعتقاده الخاص. فإذا ما اتفق ذلك مـــع غايتـــه فعليه الإدارة وإلا لم تكن دولة ولا تقدم. والدستور تعبير عـــن إرادة الجميـــع. والثـــانى اعتمادا على متطلبات العقل وتمهيد الطبيعة تقترب حكومات الدول أكثر وأكثر من حكومة تتفق مع العقل. وبالتالى من الضرورى أن يكون موظف الدولـــة عالمـــا كمـــا يطلـــب أفلاطون. والثالث طريقة الإدارة فى صيغة "اجعل الموظفين يقومون بعملهم دون رفقـــة ولا هوادة كما يشعرون أنه حق على الإطلاق أو متفقا مع القانون الطبيعى". ويقوم بمـــا يتطلبه القانون الوضعى طبقا لمصالح من يهمه الأمر. وهناك أمثلة عديدة على ذلك مـــن القانون الرومانى. والرابع استمرار مجموعات القوانين وأصولها فى الاعـــتراف بجـــهل الطبقات المضطهدة أو يقظتها، جهل بحقوقها، ويقظة فى ممارستها للحرية. وبتقدم الثقافـة تتوقف هذه الوظائف بناء على متطلبات العقل والطبيعة، وضرورة تأسيس المساواة منـــذ الميلاد بين البشر أى تكافؤ الفرص. فالثقافة أساس كل إصلاح. ولا يمكن وضع عقبات لا شرعية أو لا أخلاقية تعوق تقدم الثقافة. والخامس أهم متطلب للحكومـــة العاقلـــة هـــى مسئوليتها عن الشعب بصرف النظر عن القوانين والقواعد وطبقا للمصالح العامة.

وواجبات الطبقة الدنيا، العمال والحرفيون العمل فى الطبيعة اللاعقلية مـــن أجـــل الموجودات العاقلة. فكرامة كل إنسان فى الاحترام الذاتى وأخلاقيته أى إلى أى حد يعلـــق وظيفته بالغاية القصوى للعقل، رؤية الله للإنسان، وتنفيذه لإرادته [1]. من واجبها إتقـــان عملها، واحترام الطبقات العليا التى تبدأ فى تراتب طبقى من أعلى إلى أسفل، من العـــالم إلى المعلم إلى الفنان إلى رجل الدولة إلى العامل [2]. ولا يقدم فشته تحليلات اجتماعيـــة

---

(١) هذا أشبه بخلافة الإنسان لله فى الأرض فى الإسلام.

(٢) الطبقات:
- العلماء
- المعلمون
- الفنانون
- رجال الدولة
- الحرفيون

واقتصادية لأخلاق الطبقات المهنية مع أن الأخلاق لا ترتبط إلا بالطبقة الوسطى، أخلاق النظام والقانون واستتباب الأمن فى حين أن أخلاق الطبقة العليا تحكمها المصالح وزيادة الثروة، وأخلاق الطبقة الدنيا يحكمها الجوع وغريزة البقاء.

ب- الواجبات الغائية. وفى الخاتمة يحدد فشته واجبات الإنسان فى غايته الخاصة عن طريق وصف واجباته ويجدها خمسة: واجبات العالم، وواجبات المعلم الأخلاقى للشعب، وواجبات الفنان، وواجبات رجال الدولة أو موظفى الحكومة وواجبات الطبقات الدنيا أى واجبات العامل أو المهنى [١].

فواجبات العالم الاعتراف بالعقل كأسمى الغايات [٢]. العلماء هم مربوا الإنسانية كأسرة واحدة فى حاجة إلى أب، وإكمال الإنسانية نحو العقل والمعرفة والثقافة، وتنمية روح العصر، بالبحث والعلم والفحص وزيادة المعارف البشرية، وحب الحقيقة والفضيلة[٣].

وواجبات معلمى الشعب تربية الإرادة كما ينمى العالم العقل وعالم الجمال الذوق الجمالى الذى يربط بين العقل والإرادة [٤]. وهم رجال الدين، المعلمون الأخلاقيون للشعب. والكنيسة هى جماعة من الكائنات العاقلة وخدامها، مهمتها نشر الأخلاقية فى البشر كجماعة واحدة. ليست الكنيسة مجتمعا منفصلا بل وجهة نظر داخل المجتمع الكبير. الكل ينتمى إلى كنيسة طالما أن الجماعة الإنسانية مستعدة إلى الأخلاق. وانتماء الكل إليها طالما أنهم مستعدون للأخلاق. وهذا يعنى التأثير الأخلاقى المتبادل بين الناس. مهمة خدام الكنيسة خدمة الآخرين، وهو رمز يتفق عليه الجميع. لا يكونوا بالضرورة متخصصين فى أحد العلوم بل هم مربوا الإنسانية والمشاركون فى صنع التقدم [٥]. ممثل الكنيسة لا يمثل نفسه بل جماعة تربية الأخلاقية من القلب بالحرية وبالتربية العقلية

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 358-378. انظر دراستنا كاميلوتوريز، اللاهوتى الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٨١-٣١٣.

(٢) وهو أيضا موقف حكماء المسلمين كإخوان الصفا والفارابى.

(٣) هذا يشبه حديث "العلماء ورثة الأنبياء" و"ولاية الفقيه" فى الثورة الإسلامية المعاصرة فى ايران.

(٤) ومن ثم يحول فشته الكتب النقدية الثلاثة عند كانط إلى واجبات العالم، وواجبات الأخلاقى، وواجبات الفنان.

(٥) وتلك مهمة الوحى عند لسنج فى "تربية الجنس البشرى". انظر كتابنا: لسنج: "تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

والمشاركة الاجتماعية وليس من خلال العقائد النظرية. كل إنسان مستعد أخلاقيا، وله ميل خلقى، مما يسهل عملية التربية الخلقية. واللاأخلاقيون ليس لهم كنيسة. وليس عليهم واجبات. لا تبرهن الكنيسة على وجودها فالإيمان بها واقع. وأنها مهمة العلماء تحديد هذا الإيمان قبليا. ولا يمكن تنمية الأخلاقية من خلال الإيمان بالكنيسة إلا إذا كان هناك إله وليس فقط قوانين الطبيعة التى لا تتعلق بالحرية أو بسلطة الأشياء المتناهية والقول بأن التقدم يحدث طبقا لنظام يعنى وجود إله. الدين الأخلاقى يتعامل مع قواعد الإيمان ولا يستنبطها قبليا لأنها تنبع من الاستعداد الأخلاقى. يضع الحياة فيها باعتبارها معرفة وبالتالى يحول البشر إلى الله، والزمان إلى خلود. وأنها لميزة كبيرة لهؤلاء المنتسبين إلى الكنيسة الخارجية التعود على إحالة مشاغلهم الدنيوية إلى أنبل الأفكار أى الله والخلود. لا برهان ولا وعد، فإدانة الكفار فى تقابلهم مع المؤمنين وتخويف العاصين المصريين ومخاطبة الكنيسة على أنهم قطيع من الأشرار ضد الغاية التى يصبوا إليها الإنسان [1]. فالواعظ لا يتحدث باسم الله بل باسم الجماعة، وليس ممثلا لله على رقاب البشر بل مربى للبشرية. والقدوة لها أهمية كبرى له حين تتفق أقواله مع أعماله [2]. والحقيقة أن الجماعات اللاأخلاقية لها أيضا قوانينها وأعرافها مثل جماعات الجريمة المنظمة. كما أن تحويل فشته فلسفة الأخلاق إلى فلسفة الدين يقضى على استقلال الأخلاق.

جـ- نسق الأخلاق. واستأنف فشته عام ١٨١٣ أيضا "نسق الأخلاق" ما كتب من قبل عام ١٧٩٨ فى "علم الأخلاق"، جاعلا الدين مدخلا للأخلاق، ففى "علم الأخلاق" اعتمد فشته على مفهوم "الجدل العقلى"، جهد العقل الخلاق للوصول إلى المطلق. ربط بين الأخلاق والدين مؤكدا استقلال الأخلاق عن أى ميدان آخر كما هو الحال عند كانط.

وبعد الاتهام بالإلحاد، وتطور الرومانسية، ونقد شلنج للنزعة الصورية فى "نظرية العلم"، بدأ فشته يتناول موضوع الدين من جديد قارئا كل أعماله السابقة من هذا المنظور مبينا أن "نظرية العلم" نفسها هى نظرية فى الدين كما كان الحال فى المسيحية البدائية على عكس فلسفة الطبيعة عند شلنج التى أصبحت وثنا. فالأخلاق كما أسستها "نظرية العلم" هو الطريق إلى حياة الروح الخالصة أى الدين.

---

(١) وهذا ما قاله جويو فى "الأخلاق بلا إلزام أو جزاء".
(٢) وهذا أحد شروط المفتى فى علم أصول الفقه.

استعمل فشته هذه المرة المنهج التحليلى الترنسندنالى وليس الجدل الترنسندنالى. يبدأ من الواقع الأخلاقى من مفهوم العلية من الفضيلة العملية للعقل. يبدأ بالفكر لدراسة الأخلاق. فالمطلق هو علية الفكر. فالأخلاق مستقلة عن الدين وسابقة عليه.

ومع ذلك هناك فرق بين منظور الأخلاق ومنظور الفلسفة المتكاملة. فالفلسفة التى تعتبر الأخلاق كاملة متكاملة مثل فلسفة كانط هى فلسفة ناقصة. والتصور الذى تعتمد عليه الأخلاق ينتج الأخلاق وعوالم أخرى صورا للألوهية ذاتها. صحيح أن تحليل العقل العملى يؤدى إلى الأخلاق الصورية ولكن علية التصور التى تفترض الإرادة الحرة لا تعبر عن نفسها إلا من خلال الواجب. هذا الواجب هو اتجاه مثالى تفرضه الإرادة. تتجاوز "نظرية العلم" النزعة الصورية الكانطية من أجل إقامة "أخلاق مادية"، أخلاق مضمون وليست أخلاق صورة. لا تستطيع الأخلاق وحدها أن تقول شيئا عن المضمون. وتحتاج إلى "نظرية العلم" لتبين أنها أخلاق لتحقيق مملكة الغايات أى مدينة الله [1].

إقامة هذا الملكوت هو غاية العمل، إنتاجية التصور، وعملية الفعل. تهدف كلها إلى إقامة عالم المثال، مملكة الروح. لا يوجد عالم طبيعى خارج الروح كما يدعى شلنج إلا فى الظاهر. فلسفة الطبيعة لديه ليست إلا فينومينولوجيا تختفى بمجرد ظهور عالم الماهيات. لا يوجد عالم خارج العالم الذى تصنعه الحرية. ومهما حاول شلنج المصالحة بين العالمين فإنه يقع فى الكذب. ولابد من الاختيار بين الطبيعة والروح. الأخلاق عالم الروح، تحقيق المثل الأعلى وهذا هو الوجود، الوجود الفعلى للمثل الأعلى وليس الوجود الظاهرى للطبيعة.

ومن هنا تظهر الدلالة الدينية للأخلاق. الأخلاق بتعبير الكتاب المقدس "تجسد الكلمة" أى العقل العملى بتعبير كانط. والعقل العملى خالق المثل الأعلى تعبير عن الله، العودة إلى عالم الروح الذى صاغته عقائد الزهد فى العالم، الموت والبعث، وجود المسيح فى الله طبقا لإنجيل يوحنا. لذلك اتصف الإنسان بالخلود ومصيره الروحى، الخلود فى الزمان، والشامل فى الفردى، والعام فى الخاص. والطريق إليه العمل الصالح نتيجة للتربية الصالحة.

---

(1) XI., II. 2. pp. 219-225.

والأخلاق ليست ميدان الفرد بل أيضا ميدان الجماعة والعمل الجماعى أى الجنس البشرى. حب الجار هو حب البشرية. الأخلاق هو اتحاد الإرادة الفردية مع الإرادة الشاملة والقانون العام، وهو نظام إلهى، والإنسان أداة تحقيقه. لا يحتاج الإنسان إلى انقلاب أو تحول كى يؤمن كما يدعى شلنج، فالإيمان فعل عقلى.

وقد ولد الإنسان للخير وليس للشر. يخلص نفسه بنفسه دونما حاجة إلى من يخطئ له أو من يخلصه نيابة عنه، والإنسان سلبى محاصر بين الخطيئة والخلاص. وهو ما أعلن عنه فشته فى "تأهيل للحياة السعيدة" ومن ثم استطاع فشته الرد على اتهام شلنج وجاكوبى والرومانسيين لنظرية العلم بالمثالية الفارغة معطيا لها فهما أخلاقيا ثم دينيا من أجل تأسيس ملكوت الله. موضوع نظرية العلم هو الفعل الخالص، الفعل الأبدى، الذات الخالصة، الروح، الشيء فى ذاته، المثل الأعلى، ولله المثل الأعلى. "نظرية العلم" إذن لا تنفصل عن الأخلاق، والأخلاق لا تنفصل عن الدين.

د- **السلب والإيجاب**. يغلب على علم الأخلاق التحليلات النظرية المجردة والعرض الصورى الخالص مثل "نظرية العلم" والجزء الأول من "فلسفة الحقوق". وأحيانا يأخذ هذا التحليل صورة المنهج الرياضى كما هو الحال عند اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق" الذى يبدأ بعرض المشكلة ثم الشرح ثم الحل أو البدأ بمصادرات أو مسلمات واضحة بذاتها تستنبط منها مبادئ أخرى فى اتساق صورى متصل أو نظريات تتحول صوريا إلى تطبيقات صورية كذلك. وبالرغم من وضوح المسلمات والنظريات إلا أنها أيضا تحتاج إلى براهين(١). وهى حجج عقلية خالصة اعتمادا على طبيعة العقل وحده، بعد أن تمت القطيعة مع النقل أرسطو والكنيسة والكتاب المقدس والعصر الوسيط. وتكثر البراهين حتى تطغى على موضوع البرهان. ويبتلع المنهج الموضوع. يبحث فشته عن حقيقة بذاتها ومع ذلك لها براهينها ووسائل تحقيقها فى ذاتها.

والعجيب أن يتم تطبيق هذا المنهج الرياضى فى عالم الذاتية، عالم التجربة الحية والحرية والاستبطان، فى الحياة الروحية. بل يصل الأمر إلى حد الاستغراق فى

---

(١) بتحليل مضمون ألفاظ المنهج عند فشته يتضح الاتى: ملاحظات أولية (١١)، ملاحظة تمهيدية (١)، ملاحظات (٨)، ملاحظات ختامية (٢)، ملاحظة (٣)، شرح (١٤)، تفسير (٢)، برهان (٧)، البرهان بمنهج جديد (١)، مشكلة (١)، حل (٢)، مثل (١)، نتيجة (٢)، نتائج من المتقدم (١)، تذييل (٣).

الاستبطان واستبصار عالم الذاتية بحيث تصبح عالما مغلقا على ذاته، ويدور الفكر حول نفسه دون أن يخرج إلى عالم الحس والمشاهدة وإلى الواقع خارج الفكر. والذاتية هى إبداع الغرب فى الفلسفة الحديثة استئنافا لسقراط وأوغسطين، وهى التى جعلت أوربا مستقلة فكريا وحضاريا، ووراء النزعة الإنسانية والمصدر الأول للإعلان العالمى عن حقوق الإنسان. وأحيانا يتم توجيه الكل نحو التجربة، والنظر إلى التجربة. فيخرج أسلوب التأملات الديكارتية والظاهراتية، بعد قلب النظرة من الخارج إلى الداخل. فالتأمل الباطنى هو الذى يجمع العقل والذاتية.

استطاع فشته تطوير الفلسفة النقدية الصورية الفارغة وعالم الذاتية إلى حركة ونشاط وتجربة عودا إلى أرسطو فى فلسفة القوة والفعل والإمكان والطبيعة قبل هيجل. فشته هو الذى نقل الفلسفة الحديثة من أفلاطون عند ديكارت وكانط إلى أرسطو عند هيجل، من المعرفة إلى الأنطولوجيا، ومن الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية.

ومع ذلك هناك كثير من التكرار والإسهاب والتطويل وكأن اكتشاف عالم الذاتية ظل هاجسا مسيطرا لا يمكن الفكاك منه. ظل الفكر يدور حول نفسه. لا يكاد يقترب من الموضوع إلا عن بعد ومن عل. يتأرجح بين النفس والعالم ولكنه إلى النفس أقرب، وبين العالم الداخلى والعالم الخارجى ولكنه إلى العالم الداخلى أقرب.

مازالت الثنائية الكانطية التى بدأها ديكارت فى بداية العصور الحديثة هى السائدة. صورى مادى، نظرى عملى، معرفى أخلاقى. فإذا ما خرج فشته عنها أتت تقسيماته مصطنعة لا تعبر عن بنية الموضوع [1].

ومع ذلك استطاع فشته أن يخلق عالما فلسفيا جديدا قارئا لعالم كانط الثابت ومحولا

---

(١) لذلك لم يهتم كزافييه ليون كثيرا بعلم الأخلاق عند فشته. وعرضه فى جزء من الفصل الحادى عشر باختصار شديد تحت عنوان "الفلسفة العملية لفشته، نظرية الأخلاق، دلالتها وأهميتها (ص ٥١٠-٥١٧) وأخذ "علم الحقوق" معظم الفصل. وبين أهمية الدولة فى علم الأخلاق مثل علم الحقوق، وأن تأسيسها فى علم الحقوق قبل علم الأخلاق. وبين أن الغاية أساس الأخلاقية أى التقدم والرقى الروحى من خلال الحرية مثل "غاية الإنسان" واستئنافا للسنج فى "تربية الجنس البشرى". تقدم العقل خارج النفس هو موضوع علم الأخلاق وغايته النهائية، وتقدم العقل فى العالم هو واجب التربية. كما يحاول تلخيص نظرية فشته فى علم الأخلاق فى أن فعل الحرية الأخلاقية تحقيق للواجب مما يدل على تطابق الطبيعة مع العقل وسهولة الاقتناع بالأخلاق، والاعتقاد بعصمة الضمير، وهو نور ينبثق من العقل، البداهة التى تصاحب العقل. ويعظم فشته فى النهاية. وكما لا يوجد إلا إله واحد، لا يوجد إلا فشته واحد (ص٥١٦).

إياه إلى عالم الحركة والنشاط، من ثنائية المقولة والحدس، والتصـــور الفـــارغ والمـــادة الحسية، ومن النظرى والعملى، ومن المعرفة والأخلاق عند كانط إلى وحدة وفاعلية بيـــن المقولة والحدس، والصورة والمادة، والنظر والعمل، والمعرفة والأخلاق. وكمـــا طـــور كانط عالم ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، كذلك طور فشته عالم كانط باكتشاف الذاتية كقوة وحركة وجدل ممهدا الطريق لهيجل الذى طور حدس فشته بمزيد مـــن الوضـــوح والنسقية. وأعاد صياغة نظرية العلم فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" وتطبيقاتها فـــى "الفلسفة" و"التاريخ" و"الجمال" و"الدين" و"القانون".

الباب الرابع

الصراع ضد الرجعية والرأسمالية

الفصل الأول
غايـة الإنسـان
(١٧٩٩)

١- الصراع ضد الرجعية والرومانسية.

كتب فشته غاية الإنسان ضد الرجعية المحافظـة التـى اتهمتـه بالإلحـاد وضـد الرومانسية خاصة شليرماخر والتصوف وادعاءات جاكوبى أنصار العاطفة. هـو كتـاب يقوم على الجدل الشعبى، يحدد العلاقة بين الموجود العاقل واللانهائى. وهـى المشـكلة الرئيسية فى الرومانسية التصوف، يرفض فشته الحتمية الطبيعية دفاعـاً عـن الحريـة الأخلاقية فى الفلسفة النقدية. الحتمية الطبيعية مذهب اسبينوزا مقورءا من الرومانسـيين أى التوحيد بين اللانهائى والطبيعية وهو وهم. ويتهم شليرماخر فشته بأنه أيضاً وقع فـى وهم العقل العملى. يهاجم فشته المذهب الطبيعى لأنه ينال من الإنسان فى علاقته بالمطلق كما يوحى بذلك العنوان "غاية الإنسان" أى اتجاهه نحو المطلق، صيرورته وتغـيره، مـا ينبغى أن يكون عليه.

وبالرغم أن بين نظرية العلم "والرومانسية" وشـائج قربـى إلا أن الصـراع بيـن المذهبين بدأ بالتمايز بين العقل والتصوف، بين العلم والخرافة، بين المنطق والسحر. بـدأ شليجل ونوفاليس كتلميذين لفشته. ثم تحولت الرومانسية بعد ذلـك علـى يـد نوفـاليس وشيلرماخر ثم شلنج فيما بعد بتأثير جاكوب بوهيمه وعالم الطبيعة ريتر إلـى تصـوف وطبيعة. يهاجم فشته هذه النزعة الصوفية الطبيعية باعتبارها خيانة لأفكاره. لذلك بـادرت الرومانسية خاصة شليرماخر بالهجوم على "غاية الإنسان" (١).

وتمثل الرجعية الرومانسية التى تغرق فى الذات الفارغة من أى مضمون، ذاتا بـلا موضوع. أنا بلا عالم، حسا بلا عقل، خيالاً أقرب إلى الوهم والخداع. فبعد أن واجه فشته تهمة الإلحاد وجد نفسه أمام أعدائه الرومانسيين الذين تأثروا به ثم ابتعدوا عنه ورفضـوا مثاليته الأخلاقية مؤثرين الوحدة مع الطبيعة أو اللانهائى الدينى. كانت الرومانسـية قـد

(1) XL. II. 1. pp. 216-222

بدأت فى الانتشار. وظهر فلاسفتها مثل هيجل وشلنج يعدان العدة لخلافة فشته. كتب هيجل "الفرق بين مذهبى فشته وشلنج" بعد أن ظهر خلافهما وحدثت القطيعة بينهما. ورأى جوته بعد مغادرته فشته أنه فى السماء إذا اختفى نجم ظهر آخر. وحل شلنج محل فشته فى يينا بناء على تنحية فشته. فقد كان أقرب الناس إليه من حيث فهمه لجوهر المسيحية. ويحيل فشته إلى رومانسية نوفاليس وشليرماخر أيضا باعتبارها معرفة ترنسندنتالية تتجاوز الطبيعة والمعرفة الطبيعة إلى المعرفة المطلقة، معرفة الذات، خالقة هذا العالم شعورياً بقوانين العقل. ففى الرومانسية لا توجد إلا العاطفة التى لا يمكن استنباطها لا كصورة ولا كمادة. بل إنها تجعل الذات مغتربة منحرفة عن وجودها فى نظام العالم. إنها رؤية ذاتية تتخارج فى الزمان والمكان فى صورة حدس وجدانى أو رؤية باطنية أو اسقاط من الأنا على اللاأنا. والحدس والفكر مختلفان. موضوع الأول حاضر حضوراً مباشراً أمام الذهن وممتد فى المكان. وموضوع الثانى قوة سابقة منطوية فى الموضوع غير الحاضر أمام الذهن، ولا يمكن التحقق من وجوده إلا استدلالا. وهذا هو موضوع الفكر. والعلاقة بين الاثنين هو نظام العالم. كتب فشته "غاية الإنسان" وفى ذهنه الرومانسية الجديدة الناشئة التى تعتمد على التصوف والسحر والرمز. وقرأ الأعداد الأولى لمجلة "أثينا" لسان حال الرومانسيين، خاصة شليجل وجاكوب بوهيمه أى الرومانسية والتصوف[1].

اتسمت حياة فشته فى برلين (١٧٩٩-١٨١٣) والتى دخل تحت رعاية شليجل بالصراع ضد الرجعية (١٧٩٩-١٨٠٦) وبالنضال من أجل التحرر الوطنى (١٨٠٦-١٨١٣) وتتمثل الرجعية فى أربع فرق. الماسونية التى كانت مرادفة للصهيونية والتى لم يكتب فشته ضدها شئ كما فعل شيللر والرومانسية التى كتب فشته ضدها "غاية الإنسان"، والرأسمالية التى كتب فشته ضدها "الدولة التجارية المغلقة، وأخيرا الكانطية الحرفية التقليدية التى مازال يحاورها فشته فى الصياغات الأخيرة لنظرية العلم.

والسؤال هو: هل هناك صلة بين "غاية الإنسان" وفلسفة الدين؟ إذا كانت غاية الإنسان قد كتبت ردا على الإلحاد الفعلى أو شبهة الإلحاد عند فشته اعتمادا على العلة الغائية وليس على العلة الفاعلة فان هذه الصلة لا تظهر مباشرة بالرغم من أن الإيمان

(1) XI., II. 1. 202-215.

إحدى مقولات الدين. غاية الإنسان يثبت وجود مثل أعلى يتم اكتشافه انتقالا من الإدراك الحسى إلى الوعى بالذات إلى الوعى بالعالم ثم محاولة الخروج إلى العالم الخارجى بفعل الحرية وتحقيق المثل الأعلى. فهو تعبير عن دين الفلاسفة كما وضح فى الفلسفة الحديثة عند ديكارت، الله فكرة الكمال فى النفس، وعند كانط، الله مثال للعقل.

وتظهر أحيانا بعض العبارات الدينية الصريحة عندما تقول الأنا "يا إلهى". مجرد تعبير عن الدهشة (١). والغالب أن لفظ "الله" لا يذكر حرفيا وإن كان هو العلة الغائية، والمثل الأعلى الذى يتجلى فى الوعى بالذات الذى يتحقق فى فعل الحرية فى العالم الخارجى(٢). وهو موقف المفكر الحر الذى لا يهتم أن يدرأ عن نفسه تهمة الإلحاد بتملق عواطف الجماهير الدينية. فاستعمال لفظ "الله" قليل وليس كثيرا كما يفعل المدعون والمنافقون. إنما معناه حاضر، الدافع الحيوى كما هو الحال فى "التطور الخالق" عند برجسون (٣).

وترتبط "غاية الإنسان" بموضوع "فلسفة الحقوق" أى دور الدولة فى تحقيق الغائية. فألد أعداء الإنسان هو الإنسان، طريقته فى استعمال الحرية التى تدفعه إلى الخروج على النظام وليست فقط الطبيعة التى تدفعه إلى ذلك. صحيح أن الله فى مقدوره أن يفصل بين الظالم والمظلوم أكثر من أن يأخذ الإنسان حقه بيده، ولكن الدولة هى القادرة على ذلك أيضا باعتبارها ممثلة للفرد وللحق فى أن واحد. الإنسان حر وسط عالم السببية.

غاية الطبيعة الاجتماع فى جسم، وهذا الجسم له أجزاء وأقسام ومفاصل (٤). والدولة هى هذا الجسم والتى توحد بين أجزائه. ولا مكان فيها للامتيازات الطبقية أو السياسية التى تفرق ولا توحد. هى دولة الدستور لا دولة الطغاة، دورها فى الخارج تحقيق السلام الدائم بين الشعوب كما حاول كانط فى "مشروع السلام الدائم" ضد الاستعمار وويلات الحروب. فى دولة الوحدة والعدل والسلام يختفى الشرفى العالم بالإضافة إلى أن الشر قبيح فى ذاته(٥). غاية الجنس البشرى هو الاتحاد فى جسم متناسق تُعرف كل أجزائه.

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 164/280.

(٢) وهو يشبه الرأى الإسلامى فى خلافة الإنسان لله فى الأرض وحمله الأمانة.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 164/280.

(٤) وهذا يشبه تصور إخوان الصفا للتقابل بين الجسم الإنسانى والجسم الاجتماعى.

(٥) وهو يشبه نظرية المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين.

وهى غاية دنيوية وأخروية فى آن واحد. ورابطة القانون هى رابطة بين كائنات حية.

إن العالم مجرد ممر [١]. وهناك جزء من الإنسانية متأخر فى طريق هذه الغاية، وهى الشعوب البرية التى مازال سيرها بطئ نحو المدنية لدى الشعوب المتقدمة. وحتى لا تسود مملكة العنف والقوة والقهر والجبر تأتى الدولة كنموذج لتحقق دستور الحرية. فالأخلاق لا تكفى [٢]. والذاتية خاوية دون الموضوعية، والفرد تائه دون الجماعة التى تجسدها الدولة. هنا يبدو فشته مفكرا حرا ثائرا لم يتنازل عن يعقوبيته فى الجمع بين الفكر الحر والثورة السياسية.

وهى فلسفة خارج المدرسة من أجل نشر الوعى الفلسفى خارج الكتب المدرسية المقررة والتعليم عن طريق النقل. بل يعتمد فشته على تحليل التجارب المعيشة الحية واستبطان الذات. الحقيقة فى النفس قبل أن تكون فى الخارج. وهو طريق سقراط فى "اعرف نفسك بنفسك"، وطريق أوغسطين "فى ذاتك أيها الإنسان تكفى الحقيقة"، وطريق هوسرل فى "قلب النظرة". ليس المقصود الفلسفة المهنية بل الفلسفة الشعبية التى تقوم على وصف التجارب الحية. فشته يصف الشعور الحى المتحرك، وهيجل يصف جدل المقولات، وهوسرل يصف الشعور الداخلى بالزمان.

وهى ليست دراسة تاريخية تعتمد على أسماء الأعلام والإحالات والمراجع ونقد النظريات السابقة. فلا يعتمد فشته على أية مصادر ولا يحيل إلى أعلام حتى كانط أستاذه ومعلمه، بل يعتمد على تحليل التجارب المباشرة، وينظر للواقع تنظيرا مباشرا. هو حديث عام للقراء، وتوجه مباشر إلى عقولهم وقلوبهم، يشعر به كل فرد فى نفسه كمطلب للعقل والقلب [٣]. كتب فى شهرين، دفعة واحدة. فهى فلسفة أدبية، وأدب فلسفى، وليست فلسفة تصورية كما هو الحال عند هيجل، أقرب إلى الوعظ الفلسفى. الحصيلة ضئيلة من حيث الأفكار التى يمكن تلخيصها. يستعمل فشته أسلوب التأملات الديكارتية، بضمير المتكلم

---

(١) وهو حديث للرسول يصف المؤمن فيه بأنه مار على راحلة.

(٢) لذلك يسئ البعض تفسير اية "لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، ويجعلون الأولوية للأخلاق على المجتمع، وللفرد على الدولة. وهو نفس سوء التأويل للحديث الذى يشكك فى صحته ابن حزم "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وجعل جهاد النفس هو الجهاد الأكبر وجهاد العدو هو الجهاد الأصغر.

(٣) وذلك مثل السهروردى فى "حكمة الاشراق".

المفرد وكأنها تجربة وجودية شخصية، أقرب إلى السيرة الذاتية التى تكشف عن دلالة عامة. فالأنا التى تتأمل هى أنا كل فرد، رحلة الأنا التى يجدها كل إنسان متحققة فيه كما وصف القديس بونا فنتورا فى "رحلة الذهن إلى الله". وهو أسلوب أدبى بعيد عن أسلوب كانط الجاف، ولو أنه مغرق فى التأملات الباطنية. فشته تلميذ كانط يكتب بأسلوب ديكارت، وهيجل يكتب بأسلوب كيركجارد. له رؤية وحلم عجيب مثل ديكارت" وفجأة حدث فى منتصف الليل أن ظهرت لى رؤيا مدهشة وعجيبة".

ونظرا لهذا الأسلوب الأدبى فإن الكتاب جاء بعيدا عن الموضوع. به أثر الرومانسية التى يصارعها، ونفس غموضها، تقترب إلى الموضوع من أعلى وعن بعد دون مواجهته عقليا بالبرهان، مع بعض الإسهاب دون تركيز على الأفكار والحجج المترابطة التى تكون نسيج الموضوع [1].

كما يستعمل أسلوب الحوار فى المعرفة وليس فى "الشك" و"الإيمان". وهو أسلوب أدبى لم يتخل عنه فشته منذ أن كان أديبا [2]. وتقوم الروح بدور سقراط فى توليد المعرفة من فشته. هو لسان المعرفة الذى يعلن عن الانتقال من الحس إلى العقل كما وصف هيجل فى "ظاهريات الروح" فيما بعد. هو المطلق الذى يتحدث أو باللفظ الشائع "الله". تحاور الروح فشته وتناديه وتسأله: هل تعتقد فعلا أن هذه الأشياء وتلك لها وجود خارج ذاتك؟ وتجيب الأنا بلسان فشته: أشعر وأرى. وهو حوار فاشل كفن حواريين أفكار مجردة على عكس حوار أفلاطون وسقراط. ولا توجد فيه معركة واضحة. وقد استعمل هيوم هذا الأسلوب من قبل فى "محاورات فى الدين الطبيعى" وفى غيره من المؤلفات فى نظرية المعرفة. هل اضطر فشته إلى هذا الأسلوب لإخفاء معركة الإلحاد أو الرومانسية؟

والحقيقة أن أساليب فشته تتعدد بين الأسلوب الصورى الرياضى الخالص كما هو الحال فى "نقد كل وحى" و"نظرية العلم" وأسلوب المحاضرات والنداءات مثل رسالة العالم" و"التأهيل للحياة السعيدة" و"نداءات إلى الأمة الألمانية". والأسلوب الأدبى السيال مثل "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية و"غاية الإنسان" والأسلوب العلمى فى "الدولة التجارية المقلقة".

---

(١) وقد دفع المترجم العربى ذلك الى ترقيم الأفكار لمعرفة تسلسلها المنطقى.

(٢) وهو أسلوب بعض صوفية المسلمين.

ولفظ غاية مألوف لدى فشته Bestimmung ويعنى غاية أو رسالة أو مسئولية أو أمانة[1]. استعمله من قبل فى رسالة العالم. وقد يعنى أيضا صوت الضمير أو الهاتف الباطنى الذى تحدث عنه الأخلاقيون والقادة والصوفية[2]. وهو الصوت الذى سمعته جان دارك كى تقوم بطرد الانجليز من فرنسا. وهو ما سماه برجسون فى "منبعا الأخلاق والدين" "نداء البطل". ويتداخل اللفظان "الأنا" و"الذات"، "الأنا" مصطلح "نظرية العلم"، و"الذات" فى تطبيقات نظريات العلم. ويمكن استخدام اللفظين على التبادل.

٢- الرد على تهمة الإلحاد.

أ- تطور مفهوم الدين. "غاية الإنسان" أكبر رد على تهمة الإلحاد دون الوقوع فى الإيمان المباشر الذى يقوم على المزايدة والادعاء والنفاق وتملق أذواق الجماهير [3]. كتب فى بضعة أشهر بعد وصول فشته إلى برلين واستقباله فى الأوساط الرومانسية وبعد هربه من يينا بعد الحط من شأنه وإذلاله وإلغاء التهم حوله فى ١٧٩٩. فكر فى تهمة الإلحاد التى جعلته يدخل فى صراع مع السلطة السياسية نظرا للتواطؤ بين السلطتين الدينية والسياسية وكما كشف اسبينوزا من قبل فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة"[4]. كان يمكن حسم المعركة لصفه. فقد كان معه كل أحرار الفكر فى ألمانيا. ولكن تردده بين اللين والحزم، بين الهدوء والغضب، بين الحوار والمواجهة بسبب نصائح متضاربة لم يكسب المعركة.

بدأت المعركة بمناسبة ظهور مقال فوربرج "فى تطور مفهوم الدين "فى الجريدة الفلسفية التى كان فشته يشارك فى الإشراف عليها والتى يعتمد فيها المؤلف على نظرية العلم". ومضمون هذا المقال أن الدين ليس له أى أساس نظرى، وأن التصورات التأملية لله غريبة على الدين مما أحدث رد فعل هيجل. فأغرق الدين فى التصورات التأملية. الدين مجرد إيمان عملى بحكومة أخلاقية للعالم، وتحقيق جماعة القديسين ملكوت الله على

---

(١) وهو المعنى المراد من اية "انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان".

(٢) مثل عمر الخيام فى رباعياته: سمعت صوتا هاتفا فى السحر: نادى من الغيب غفاة البشر. وهو أيضا ما يسمعه الأنبياء فى بداية الوحى كما قال الرسول، "دثرونى دثرونى"، "زملونى، زملونى".

(3) Fichte: La Destination de L'homme; Tra. M. Molitor, preface T. Hyppolite, Montaigue, Paris 1948 coll. 10-18, pp. 7-39..

(٤) انظر مقدمتنا: اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

الأرض. ولا يمكن تبرير هذا الملكوت بالعقل النظرى بل هو موضوع للعقل العملى. وهى أفكار تنتسب إلى "نظرية العلم" وتطبيقاتها فى "علم الأخلاق". ثم كتب فشته "أساس إيماننا بعناية إلهية"، ردا على فوربرج مبينا أنه لا يمكن الشك فى وجود الله لو كان الله هو النظام الأخلاقى ذاته وليس مجرد مسلمة الواجب أو افتراض ممكن. هو مملكة الغايات التى تعنى باللفظ الشعبى العناية. ولا يأتى هذا الملكوت فقط من مجرد الإرادة الفردية بل هو الإيمان بالانتصار النهائى لروح هذا العالم، الأمل بأن الواجب سيؤدى إلى ثماره. ويعادل هذا الإيمان اليقين العملى والأمل فى الوعد. لا يرتبط نظام الروح بالمفارقة أو بشىء فى ذاته يفرض نفسه من خارج الوعى الإنسانى، وهو ما طوره فيورباخ فى "جوهر المسيحية". يمثل الله هنا النظام الروحى. ولا شأن له بالإله القائم على التجسيم أو التشبيه، الله المشخص، خالق العالم، الإله الطيب القادر الذى يتحدث عنه اللاهوتيون والذى صوره سارتر فى "الشيطان والإله الطيب". ليست مهمته أن يسهل اللذة أو يعطى السعادة. ليس أبا يتم التوجه إليه ساعة الشدة وفى وقت العسر الفردى أو الجماعى، يطلب منه العون أو التأثير فى مسار الأحداث لصالح الداعى. وقد استبعد اسبينوزا من قبل هذا التصور الإنسانى النفعى لله كما استبعده فشته. وفضل عليه تصور الله من خلال الرؤية الروحية والنظام الخلقى. الخلاف مع اسبينوزا أن هذا النظام الأخلاقى عن فشته هو نظام الحرية الخالقة لغايتها. ويعبر عن إيمان بضرورة تجاوز الحياة الدنيوية، وأن العمل له أولوية على النظر. يتفق فشته مع اسبينوزا فى إدانة كل تصور وثنى لله. وقد تم اتهام اسبينوزا أيضاً بالإلحاد. والعجيب أن هذا المقال الراقى الروحى الأخلاقى بدا للمسيحيين أنه إلحادى مع أنه دفاع عن النظام الأخلاقى ضد التجسيم والتشبيه والنفعية [1]. وهناك فرق بين شك فوربرج والدين الأخلاقى عنه فشته. وقد تكرر نفس الشىء بعد قرن من الزمان عندما كتب هارناك "جوهر المسيحية" مؤكدا على أنه جوهر أخلاقى. ورد عليه لوزاى مدافعا عن الإيمان، فاتهم كلاهما بالإلحاد. والسؤال هو : هل الملحد بلا غاية؟ ألا يتطلع الملحد إلى الإنسانية أو الطبيعية فى الإلحاد العلمى؟ وهل يرضى المؤمنين المتزمتين تصور الله مثلا أعلى يتم تحقيقه بالفعل الإنسانى، كتقدم فى الفرد والمجتمع والتاريخ؟

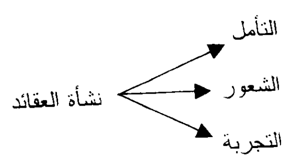
---

(١) وهو ما يرفضه القرآن أيضاً فى اية "وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه". بالرغم من تأييد القرآن للمنفعة والضرر كمقياس للايمان.

كتب فوربرج وهو مدرس فى مدرسة "صديق الحقيقة" أفكار الأستاذ فشته، شئ منه وفى صفه" مقالا بعنوان "تطور مفهوم الدين" يضع كل ما يتعلق بالله بين قوسين، وجوده والإيمان به ومملكته، وهى المسائل النظرية التى تتضمن معارف مستحيلة أو على الأقل إشكالية حول الله وملكوته من أجل تحديد الدين، مجرد إيمان عملى بحكم أخلاقى للعالم. وهو إيمان متعلق بالأفعال المستقلة عن كل تصور قطعى أو لغة الكتاب المقدس. هو الإيمان الحى بملكوت الله القادم على الأرض. ومن يؤمن بحكم أخلاقى للعالم يؤمن عمليا بالدين. وهو وحده المتدين والعارف بالكتاب المقدس لأن الروح العليا التى تحكم العالم طبقا للقوانين الأخلاقية هو الله. الدين إذن هو حكم العالم بالأخلاق.

التصورات التأملية لله مثل الموجود الأول، اللانهائى، غريبة على الدين أو على الأقل مفاهيم محايدة. ويتكيف الدين بنفس الدرجة مع تعدد الآلهة ومع التوحيد، مع التشبيه والتنزيه. وطالما تحكم الأخلاق العالم لا يهم إذا تصور الإنسان العالم أرستقراطيا أو ملكيا. وإذا كان لدى القدماء تصور أخلاقى لآلهتهم فانهم يكونون مبرئين من النقد. والتأمل، وهو على وعى بحدوده، ليس لديه ما يفقده. ويكون الفن هو الكاسب. أساس الإيمان هو الحكم الأخلاقى للعالم (١).

تنشأ العقائد من مصادر ثلاثة: التجربة والتأمل والشعور، طرفان ووسط.



التجربة والتأمل لا يستطيعان أن يعطيا النظام الأخلاقى للعالم وبالتالى إثبات وجود الله. إنما الشعور وحده هو أساس الدين ومصدره. والسؤال هو: كيف ينشأ الدين فى قلب الإنسان الذى تحركه العواطف الأخلاقية؟ ينشأ الدين من الرغبة فى رؤية انتصار الخير على الشر فى العالم كما هو الحال عند كانط فى تصوره "الدين فى حدود العقل وحده" الرغبة فى رؤية عصر القلوب، ومنه تتحقق مملكة العدل أو جماعة القديسين على

---

(١) وهذا أيضا تصور الحكماء للعلاقة بين الأخلاق والدين فى الفلسفة الإسلامية. وهو معنى حديث الرسول "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

الأرض، الكنيسة الحقة، ارتباط كل رجال الخير للعمل من أجل كل ما هو خير [1]. والإيمان بإمكانية هذا التحقق هو جوهر الدين. هذه ليست مهمة العلم بل الإيمان. لا يبرهن عليه نظريا بل عمليا. فليعلم المتأمل إذن أنه غير قادر على تبرير الإيمان إلا بالحكم الأخلاقى للعالم، وأنه عاجز عن تبديد الشك حول مواجهة الشر الذى تؤكده تجربة العناية الإلهية، وأن يقرر هل المبدأ الذى يحكم العالم هو الخير أم الشر، الله أم الشيطان؟ ويتبدد هذا الشك بالإيمان بالواجب من الناحية العملية، وبأن كل شئ يحدث بناء على حكم مبدأ أخلاقى للعالم، والعمل بناء على هذا الاعتقاد. إذن هناك تعارض مطلق بين تأكيدات العقل ومتطلبات السلوك.

وينهى فوربرج مقاله ببعض التساؤلات حول الله وملكوته، ويحاول الإجابة عليها[2]. قد يوجد إله. والسؤال نابع من حب الاستطلاع المعرفى. ولا يمكن أن نطالب كل إنسان بالإيمان به لأنه يفترض الإيمان بالمعنى النظرى وهى إحدى الجهات الخاصة لمعرفة الحقيقة. والدين ليس إيمانا بالذهن بل قاعدة للإرادة. وسلوك الرجل المتدين لا يتطلب بالضرورة البحث عن الحق والخير. قد يكون لكل إنسان دين كما أن لكل إنسان شعورا.

---

(1) وهو موقف الباطنية والصوفية.

(2) وهى أسئلة ستة عشرة على النحو الآتى:

١- هل هناك إله؟

٢- هل يُطالب كل إنسان بالإيمان بالله؟

٣- هل الدين اعتقاد ذهنى أم قاعدة للإرادة؟

٤- كيف يسلك الرجل المتدين؟

٥- هل ننسب إلى كل إنسان دين؟

٦- كم هى عقائد الدين؟

٧- هل الكمال الخلقى ممكن بدون دين؟

٨- هل للملحدين دين؟

٩- ما علاقة الدين بالفضيلة؟

١٠- هل الدين مصدر للفضيلة؟

١١- هل الدين مجرد "مروحة" للرذيلة؟

١٢- هل ملكوت الله ملكوت الحقيقة وأن الحق يأتى إلى الأرض ابدا؟

١٣- هل ملكوت الشيطان هو البديل عن ملكوت الله؟

١٤- هل لدين الإنسان الخير على الأرض أساس أكثر من دين النار؟

١٥- هل الدين عبادة الألوهية؟

١٦- هل مفهوم الدين فى هذا التحليل هو المفهوم الصحيح والسليم للدين؟

الدين فردى مثل الشعور، واللاتدين ليس نقصا فى الشعور. وعقائد الدين اثنتان: الاعتقــاد بالفضيلة، والإيمان بملكوت الله على الأرض. والكمال الخلقى ممكن بدون الديـــن. وفـــى هذه الحالة يكون الدين مجرد عقيدة نظرية. وقد يكون للملحد دين، اعتقاد عملى واعتقـــاد نظرى معا. والإيمان النظرى بالخرافة يسير جنبا إلى جنب مع اللاإيمان العملى. وعلاقــة الدين بالفضيلة هى علاقة الجزء بالكل. فالأخلاق أعم من الدين. ويمكـــن تعلــم الديـــن والعدالة بالمران. ليس الدين مصدر الفضيلة بل الفضيلة مصدر الدين. الأخلاق مســـتقلة بذاتها، ولكن الفضيلة قد تكون مصدر الدين. ولا يكون الدين "مروحة" للرذيلة بل الخرافة وليس الدين. ولا ينشأ الدين من الخوف. ومن يخشى الله فإنه لم يجد الدين بعد. ومن غير المؤكد أن يكون ملكوت الله هو ملكوت الحقيقة بدليل شهادة الماضى. كذلــك مـــن غـــير المؤكد أن يكون البديل عن ملكوت الله هو ملكوت الشيطان. وفى العقل التأملى ليس ديـــن الإنسان الخير على الأرض أكثر تأسيسا من دين عبادة النار. فالتأمل لا يورث إلا الظـــن دون اليقين. ليس الدين عبادة الألوهية لأنه لا يمكن إصدار حكم على موجود ظنى. وكــل من يفعل شيئا بدافع حب الله يقع فى الخرافة. لا يوجد واجب واحد تجاه الله. ومما لاشــك فيه أن هذا المفهوم النظرى للدين هو المفهوم الصحيح بشرط أن يكون معقــولا. والديـــن العملى مثل الدين النظرى كلاهما من صنع الخيال. كان غرض فوربرج هو تحديد الديـــن فى نطاق الفلسفة النقدية كأخلاق كما فعل كانط فى "الدين فى حدود العقل" وكما فعل فشته فى "نقد كل وحى". والسؤال هو: هل عبر فوربرج عن رأى فشته أم أنه اســتعمل فشـــته للتعبير عن رأيه الخاص معلنا ما تركه فشته مسكوتا عنه ومتضمنا فيـــه؟ هــل أحســن فوربرج بكتابته هذا المقال عارضا رأى فشته أم أنه أساء إليه موضحـــا بعــض النقــاط ومقدما رقبة فشته إلى الجلاد، وصدره لمن يريد التصويب اليه، كالدب الذى قتل صاحبه؟

ب- **أساس الإيمان بالعناية الإلهية.** وبالرغم من أن فوربرج يعلن أن مقاله يعـــبر عن أراء فشته إلا أن فشته رد عليه فى "أساس إيماننا بالعناية الإلهيـــة" رافضـــا إلحـــاده المبنى على الشك، وهو فى الحقيقة قائم على الفلسفة النقدية واستحالة إدراك موجود فـــى ذاته. ومن ثم لم يبق إلا اعتقاد الشعور بمبادئ العقل وصاياه، وتحقيق الواجـــب الخلقـــى وملكوت الله. ولا يمكن أن يكون شخص الله الخالق موضع إثبات أو نفى، فوجوده مشــكل مثل وجود "الشىء فى ذاته". هذا الوجود لا يهمنا فى شئ، لا يهم الدين أو الأخلاق. يبــدو فشته على يمين فوربرج، وفوربرج مثل فيورباخ وماركس على يسار فشته. ومـــع ذلــك

فإن فشته هو الذى اتهم بالإلحاد. كتب فشته هذا المقال سنة الاتهام بالإلحاد بناء على طلب فوربرج ردا على مقاله. وهو اتهام مدبر من زمن طويل إثر الحملات التى شنتها جريدة المدافعين عن "التاج والمذبح" ضد يعقوبية فشته. صحيح أن فشته أبعد "الشىء فى ذاته" فى مقابل الروح وكمطلق خارج الفكر استبدل به الذات التى تصنع نفسها فى وحدتها الخالصة وهى واعية بذاتها تضطر إلى أن تنتج نسقاً من المقولات تعارض من خلالها الأنا اللاأنا من أجل احتوائه من جديد. يتحقق فى العالم. وخارج عملية التحقق لا يوجد مطلق. لقد جعل كانط من وجود الله مسلمة للعقل العملى، مطلب الواجب. وهو ما قاله فوربرج بالإلزام بتحقيق النظام الخلقى ولا يهم بعد ذلك إذا ثبت إله، مطلق اللاهوت، أم لا. ويذهب فشته أبعد من ذلك بتخليص الفلسفة النقدية من آخر معقل للشيئية والتعالى فيها بإدخال المطلق فى المعرفة الإنسانية. وتكفى الأخلاقية كموضوع رئيسى للفلسفة. ومن ثم يتوحد الله بالنظام الخلقى. ليس الله مجرد مسلمة للواجب أو افتراض يتعلق به بل تحقق أوامر الواجب والأخلاقية فى العالم، مملكة الغايات. وهو ما يسميه الناس العناية. هذا النظام، وهو ما يميز الدين عن الأخلاق لا ينتج من مجرد الإرادة الخيرة، وهو الشىء الوحيد فى سلطة الفرد بل يتجاوز العقل الفردى ويقوى على فاعلية الواجب. هو بالنسبة للفرد الذى يقوم بالتزامه مثل الطبيعة للذى يبذر الحب، ضمان ألا يكون فعله هباء. هو الاعتقاد بالانتصار النهائى للروح فى هذا العالم، الأمل باستمرار الواجب. وهو اعتقاد مشابه لليقين العملى والأمل بالوعد حتى لا يثبت فى الأشياء ويصبح مرئيا وهو لامادى. ونظام الروح الفعال الدائم والحيوى ليس أقل واقعية أو خلوداً. هو عمل الروح الحال فى الطبيعة وليس عمل موجود متعال. ومن ثم فإن وجود الله الذى يشك فيه فوربرج ليس بذى موضوع خارج الدائرة، وخارج الذهن. وهذا يمكن معرفته بفضل "نظرية العلم"، التوحيد بين الله والنظام الخلقى بعد هدم آخر معقل للقطعية "الشىء فى ذاته" والجوهر الاسبينوزى. ليس وجود الله موضوعاً للبرهان الفلسفى بل موجودا فى القلب، الالتزام بالواجب. والشك فيه شك فى الواجب، والشك فى الواجب شك فيه. وهو ما يسميه المناطقة الدور ليس الواجب إذن موضوعا للنقاش بل للطاعة. وهذا هو الحد الذى يوجب قطع الأجنحة بالاستدلالات حيث يوجد الذهن مقيدا بالإرادة. وإذا كان وجود الله يتدعى الشك فإن الله عند فشته لا شأن له بالإله المجسم المشبه، الله الجوهر، الله الشخص، خالق العالم، العالم القادر عند اللاهوتيين. الله على هذا النحو صورة العالم الحسى، إله الظواهر،

على صورة الإنسان والتناهى، صنم من صنع الإنسان، اغتراب بلغة فيورباخ. كل مـــن يؤمن به ويدعوه للنجاح والتوفيق بدلا من سماع صوت الضمير هـــو الملحـد الحقيقـى والكافر الحقيقى وكما هو الحال فى التجارب الشعرية. مقال فشته إذن هو شرح للروحيـة الأخلاقية السامية. بدا إلحادا فى نظر المسيحيين السلفيين المحافظين باسم الأخلاق. يعتـبر فشته الله والجنة وثنية مما دعا الناس إلى اتهامه بالإلحاد الشكى كما فعـــل فوربـرج أو التأليه بلا إله.

يعبر "غاية الإنسان" عن هذا النظام الأخلاقى للعالم، ويضع المثل الأعلى مشـــروعا للوعى الإنسانى الذى الأولوية فيه للفعل. وهو نظام يفوق الحس، هو المطلق، المشـــروع الذى بدونه لا يكون للعالم واقع. ملكوت الله هو مستقبل الحياة الدنيوية التى هـــى مجـرد انعكاس سلبى له بمقدار تطهير النية واثبات الاستقلال الذاتى للروح. فالنظـــام الأخلاقـى والعقلى هو غاية الإنسان، مثالية اللانهائى بالقوة أو واقعية اللانهائى بالفعل. وقـــد عـبر فشته عن ذلك من قبل فى شرحه مثل "باذر الحب" فى "اليوميات الفلسـفية" مـــن أعمـــال الشباب مميزا بين نظام العقل ونظام الطبيعة. وله فاعلية تتجاوز سلطة الوعى الفـــردى. وهو بالنسبة للفرد الذى يؤدى التزاماته مثل الطبيعة بالنسبة لباذر الحب، ضمـــان لعـدم ضياع عمله هباء. يقوى "غاية الإنسان" واقعية المطلق وتحقيقه بالفعل الإنسانى.

كان يمكن للمعركة أن تدور لصالح فشته لولا الهجوم الذى وجهه أحد المجـــهولين بعنوان "خطاب أب لابنه التلميذ خاص بالحاد فشته وفوربرج" فيثير حفيظة العلمانيين وكل المفكرين الأحرار واتهامهم بإفساد الشباب الذين سيصبحون موظفين فـــى الدولـــة وفـــى الكنيسة دفاعا عن السلطتين الدينية والسياسية [١]. وتضاف إلـــى تهمـــة الإلحـــاد تهمـــة اليعقوبية أى الثورية واتهام حكومة ساكس أنها متواطئة مع فشته. رفض فشـــته الحلـــول الوسط التى اقترحتها الحكومة تحت تأثير أنصار "العرش والمذبح" فى مقاله "نـــداء إلـــى الجمهور ضد تهمة الإلحاد" مؤكدا توحيده بين الله والنظام الخلقى للعالم. فالأخلاق والديـن نظام واحد يدرك عالم ما فوق الحس، الأول بالفعل والثانى بالإيمان، الدين بـــلا أخـــلاق خرافة تخدع البائس بأمل زائف وتمنعه من أى رقى، وهو ما سماه مـــاركس فيمـــا بعـــد

(١) وهى مثل تهم التكفير التى تلقى فى الصحافة المصرية ضد المفكرين والكتاب والمثقفيـــن مـــن بعـــض أعضاء "جبهة علماء الأزهر" فى مصر.

"أفيون الشعوب" بعد أن سماه كانط "أفيون الضمير". والأخلاق بلا دين ينظر اليها على أنها سلوك جدير بالاحترام يقوم على فعل الخير وتجنب الشر خوفا من النتائج فى الدنيا دون إيمان ضرورى بفعل الخير لذاته، وتجنب الشر لذاته. فالإيمان بالله والعمل الصالح شئ واحد[١]. وقد يسمى ذلك الأخلاقى الإنسانى حب الإنسانية أو حب الخير فى ذاته دون أن ينكره بالضرورة. ويطور فشته نظرته الإصلاحية، ويقلب المائدة على الخصوم عندما يتهمهم بالإلحاد. فغايتهم اللذة، القظة أو المرهفة، جاعلين توفيقهم معتمدا على شئ مجهول يسمونه المصادفة ثم يشخصونها فى الله الذى بيده سعادة البشر وشقاؤهم، الـه يحقق المنافع، ويشبع الرغبات، ويستجيب للمطالب المادية وهى وظيفة لا يقبلها المفكر الحر، وتصور لا يرضاه الأخلاقى، وغير جدير بالله، ويعارض نظام العقل ونظام الأخلاق ونظام الطبيعة. إنه تصور أقرب إلى أمير الكون أو السلطان الذى رفضه السيد المسيح بنقده لأمراء الأرض [٢]. قضية فشته إذن هى قضية كل المفكرين الأحرار، أنصار التنزيه ضد التشبيه، المدافعين عن الصدق ضد النفاق، وعن التقوى ضد التكسب بالدين، والراغبين فى الآخرة ضد المتكالبين على مغانم الدنيا.

ورداً على هذا الخطاب المجهول الذى يبين مخاطر آراء فشته وفوربرج بأن الله لا يمكن أن يكون خالقا للعالم الحى لأنه مجرد ظاهر وأن البرهان عن طريق العلية لا معنى له، يرد فشته بأن العالم ليس قصراً مسحوراً، وأن البرهان عن طريق الغائية كما فعل كانط فى "نقد ملكة الحكم، ممكن، وأن العالم نتاج الحرية، وأن الله هو النظام الأخلاقى للعالم، وأن اعتبار الله جوهراً أو شخصا هو مجرد تشبيه. فالكاتب المجهول لا يميز بين المثالية والإلحاد االدجماطيقى، بين المثالية والإلحاد النقدى [٣].

بعد هذا الخطاب كان لابد من الرد أمام أكاديمية بينا واللجوء إلى سلطات الجامعة أى الحكومة. ولما كانت سلطات الجامعة خاضعة لرجال الدين ورجال السياسية أمر الأمير المنتخب بمصادرة كتاب فشته وتقديمه إلى المحاكمة باسم الدين والدولة، باسم

---

(١) وهو معنى الآية "الذين امنوا وعملوا الصالحات". وهنا يقترب فشته من الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة.

(٢) انظر نقدنا لهذا التصور فى "من العقيدة إلى الثورة"، جـ٢ التوحيد ص ٥٨٦ - ٦٦٤.

(3) XLIII, I, pp.527-531, 548.

الإيمان والطاعة [1]. وتدخلت الشرطة التى تعمل لكلتا السلطتين الدينية والسياسية. وهاجمته جريدة "السعادة" مقارنة فشته بأرسطو فى إثبات عالم بلا إله[2]. وتعدى الهجوم من الفلسفة إلى الشخص واستغلال الأخلاق للمزايدة فى الدين، واستغلال الدين للمزايدة فى السياسة، واستغلال الدين والسياسة للمزايدة على العامة. حوكم فشته سياسيا باسم الدين، ودينيا باسم السياسة نظرا لتواطؤ السلطتين الدينية والسياسية ضد حرية الفكر التى تمثل خطرا على السلطتين [3]. عاداه أنصار المذبح والتاج، رجال الدين ورجال السياسة بتهمة اليعقوبية والتبشير بدين العقل مستبدلا بالدين الرسمى عبادة العقل والدفاع عن الثورة الفرنسية وتكرارها فى ألمانيا، وبأنه سبب مظاهرات الطلاب. وكان شهر يوليو شهر الاحتفالات الثورية. واضطهد الطلاب المناصرون له الذين اقتحموا منزل ممثل الرجعية الدينية والسياسية الأستاذ شميت. والجامعة والدولة يريدان حماية الطلاب من المتعصبين للحرية والملحدين الطبيعيين والفلاسفة السياسيين والتنويريين الثوريين ضد تعكير صفو الدين والدولة والسلام[4]. وبحثوا فى دفاتر فشته القديمة ووجدوا كتابه عن شرعية الثورة دفاعاً عن الثورة الفرنسية ضد الدولة والكنيسة. فاتهم بأنه رجل يحمل الكرباج فى يده والسخرية فى قلمه ضد الأمراء ورجال الدين الذين لا يقومون بواجباتهم مما أثار الحكومة على الثوار الذين يرفعون شعار المساواة بين الناس الذى رفعه من قبل روسو وكانط، ويعتبرون الثورة متفقة مع الأخلاق والدين كما هو الحال فى لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية من أجل تحرير شعوب العالم كله بدلا من قدسية العقود الأبدية التى يتبناها الملوك. وانتهز الأمراء اتهامه بالإلحاد للتخلص من آرائه السياسية، وبأنه قد هز الاعتقاد بالكنيسة إذا ما خرقت بنود العقد من جانبها بناء على نظرية العقد

---

(1) XL. II, I, pp. 531-534. وذلك مثل محاكمة الحلاج وسيد قطب وشهداء محاكم التفتيش

(٢) "السعادة" Eduaemonia

(٣) وهذا هو العنوان الفرعى لرسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، فى أن حرية الفكر ليست خطر على التقوى ولا على سلامة الدولة بل إن القضاء على حرية الفكر فيه خطر على التقوى وعلى سلامة الدولة. انظر ترجمتنا: اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣. وهو نفس موقف أب إحدى الطالبات عام ١٩٧٧ ذاهباً إلى عميد كلية الآداب جامعة القاهرة جارا ابنته بيديها شاكيا له ما يدرسه أستاذ الفلسفة لها فى علم أصول الفقه أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما فإذا غابت العلة غاب الحكم وإذا حضرت العلة حضر الحكم. فعلة الزنا خلط الأنساب وتعدى الحرمات. وعلة تحريم الخمر السكر. فلو خلا حكم الزنا وشرب الخمر من علتيهما لما وجب التحريم.

(٤) وهى الاتهامات التى وجهها السادات لمناوئيه فى مذبحة سبتمبر ١٩٨١.

الاجتماعى عند روسو وأن العقد شريعة المتعاقدين [١]. فكل إنسان له الحق فى الملكية مثل الكنيسة والكنيسة ليس لها حق الملكية أو المهنة لأنها كنيسة لا مرئية. لذلك صاح ديدرو "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس".

بعد ما عرض فشته لطلبته فى شتاء ١٧٩٧-١٧٩٨ "علم الأخلاق" عرض آراءه فى الله والخلود. فكرة الله ليست حاجة ذهنية. ولا نستطيع أن نتمثل الوجود اللانهائى والمطلق دون أن نحدده ونجعله نسبياً أى دون نفيه. فكرة الله مفروضة على الشعور كمطلب للإرادة، وحاجة عملية، مثال من مُثُل العقل عن كانط أو اغتراب نفس وجودى عند فيورباخ. يضع الواجب فكرة اللانهائى الذى يتحقق ونضطر لإثبات وجود الله لأن هذا اللانهائى لم يتحقق بعد. ولو كنا موجودات مقدسة، ولو كانت اللانهائية ليست غرضنا بل حالتنا ما كان هناك إله لنا [٢].

إن نشأة فكرة الله فى الشعور تحدد خاصية الألوهية كما تجلت عند فيورباخ وفرويد. فالذاتية مشروع الغرب فى العصور الحديثة منذ الكوجيتو الديكارتى استئنافا لأوغسطين استئنافا لسقراط. ليس الله هو سيد القدر والمصير لدى هؤلاء الذين لا يفكرون إلا فى ملذاتهم الدنيوية. وبينما هم يعترفون بعجزهم عن فهم الحوادث التى يعتمدون عليها فإنهم ينسبون إلى الله قوة تشبع رغباتهم، يوزع عليهم السعادة والشقاء كما يفعل عبدة الأصنام أو يكون إله المصادفة. أما الإله الحقيقى، الإله الواحد فهو النظام الروحى الذى يتطلب أداء الواجب والذى لا تستطيع الإرادة الخيرة أو النية المتجهة نحو الفردية الفقيرة أن تحققه لأن تحقيق هذا النظام يعتمد أيضا على الارادات الخيرة للآخرين. الإيمان بالله لا يتم عن طريق إثبات وجود غامض يند عن الفهم بل عن طريق السلوك طبقا للواجب. المؤمن الحقيقى ليس هو الذى يثبت وجود الله بالكلام بل هو الذى يحقق ملكوت الله بالأفعال. هو الذى يحقق ملكوت الأخلاق على الأرض كما قال القديس يعقوب فى رسالته "ليس المهم أن تقول إلهى إلهى ولكن المهم أن تضع كلام الله فى الأفعال" [٣]. لا يهمهم الخلود الفردى بل الخلود الجماعى، واتصالهم بالروح المطلق واللانهائى المتعالى على

---

(١) وهى أيضا نظرية العقد فى الشريعة الإسلامية.

(2) XLI, I, 517-549

(٣) وهو معنى الاية الكريمة "يا أيها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"؟.

الزمان. لا يهمهم الفناء الفردى الذى هو هم الجميع، فالوجود الأخلاقى يند عــن الفنـاء والموت. الخلود هى درجات التخليد الروحى أى التقدم اللامحدود للأخلاقية [١].

جـ- نداء إلى الجمهور. ثم وجه فشته نداء إلى الجمهور ضد اتهامه بالإلحـاد [٢]. وكتب فى مقدمته "مكتوب مع رجاء القرار قبل مصادرته"، وموجه إلـى الحـاكم ليـس باعتباره أميرا بل باعتباره إنسانا، مع التنبيه على أهمية الخاتمة [٣]. يبدأ النـداء بإعـادة نشر قرار المصادرة لمقاليه، الأول "البحث عن أساس إيماننا بالله" وهو الذى بسببه وجـه حزب الوثنية والإلحاد له تهمة الإلحاد. ويبين فشته الأهداف السياسية وراء تهمة الإلحـاد والنتائج السياسية المترتبة عليها. ويؤصل ذلك فى تاريخ عصر النهضة مثل فانينى فـى القرن السادس عشر. ويربط فشته نفسه بكبار المفكرين والمصلحين والشهداء فـى هـذا العصر [٤]. ففى كل عصر كان يتهم المبدعون يصبحون فـى العصـر التـالى شـهداء وقديسين. ومن ثم لزم ضرورة الدفاع عن حرية الفكر وحرية الإيمان حتـى لـو كـان البعض انتهى ضد سلامة الدولة. وهل حرية الفكر مصدر كل المتاعب الدينيـة؟ وهـل يمكن تحديده أو إيقافه؟ هل يجبر على تكرار حقائق الوحى وتقليد العقائد دون تـأويل أو إعادة فهم وتفسير؟ وينهى فشته النداء ضد لا مبالاة العصر، وبحثه عـن كلمـة توقـظ الضمائر وتملأ الأذان.

قامت السلطات الدينية والسياسية بنشر كلمة الإلحاد حتى يعرض أمام الشعب نفـاة الله، مجرد وسيله للإعلام لتكفير المفكرين الأحرار وإخراجهم من الجامعة ومنعـهم مـن الحديث إلى الناس حديث العلماء. والمفكرون الأحرار داخل الجامعة هم أخطـر النـاس على السلطتين الدينية والسياسية وكما اتهم جوتز لسنج من قبل [٥].

ودافع فشته عن نفسه كفيلسوف معيدا عرض فلسفته. فكرامة الإنسان فى العقل الذى

---

(١) وهو يشبه نظرية ابن رشد فى خلود العقل الكلى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال.

(2) XL. II. I. pp. 550-659.

(٣) الأمير Prince Electeur.

(٤) فانينى Vanini.

(٥) انظر دراستنا "الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار" فى "الدين والثورة" فى مصر ١٩٨٢-١٩٨١ جـ٢ التحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ص ٧٩-٩٥.
وأيضا: لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧١، المقدمـة ص ١٨-٥٦.
جوتز Goeze.

على أساسه يقيم عالم ما فوق الحس، والإلهى على أساس نظام أخلاقى للعالم. والواجب جزء من هذا النظام. هذا هو أساس الدين. الله جوهر روحى، أسمى من العقل للتعبير عن النظام اللانهائى للحرية. بعد ذلك يقوم الذهن بفصل هذا الوجود الجوهر عن النظام الأخلاقى كما وصف فيورباخ فيما بعد بسبب ضعف الفعل أو ضعف العقل وهما سبب الوثنية والى لا يمكن القضاء عليها إلا بالعودة إلى الشعور الذى يقضى على البرودة [1]. الأخلاق والدين هما نفس الشيء. وكلاهما يدركان العالم فوق الحس، الأول بالفعل والثانى بالإيمان، استئنافا للفلسفة النقدية وتأسيس الدين على الأخلاق. الدين بلا أخلاق خرافة، وأمل كاذب، ويأس من أى رقى وكمال. والأخلاق بلا دين قد لا تصل إلى حب الخير لذاته، عمل أخلاقى خارجى دون تأسيس عاطفى باطنى. لا يكون الإنسان أخلاقيا مع الشك فى وجود الله وخلود النفس. النفس الأخلاقية طريق إلى الله منذ سقراط وأوغسطين وديكارت حتى هوسرل [2]. ليس الإيمان بالله والخلود أساس النفس الأخلاقية بل النفس الأخلاقية هى أساس الإيمان بالله وبالخلود [3].

وفى معرض الدفاع عن النفس يكشف فشته أوراقه. فوجود عالم ما فوق الحس وجود يقينى بل أساس كل يقين. والعالم الحسى ليس إلا انعكاس له. ويعبر ذلك عن روح الإنجيل خاصة عقيدة الخلاص والحياة الأبدية التى تتهم بالإلحاد وعقوبته الطرد والحرمان بسبب رفض الفكرة الشائعة عن وجود الهى مادى خارج الشعور، إله على صورة الأشياء المادية كجوهر متميز، إله خالق، سيد مطلق للعالم. هذا الإله – الشىء، الإله الطاغية ليس الإله الحقيقى. ومن ثم فإن أعداء فشته هم الملحدون الحقيقيون يظنون أن دجماطيقيتهم تؤدى إلى سعادتهم. والله لا يرتبط باللذة والمصادفة والجهل بالضرورة. الإله الذى يحقق رغبات البشر ليس جديرا بالاحترام، وهذا العقل. هو وثن الكفار. إله البلح والعجوة والحجارة، فى حاجة إلى مقايضة بالشعائر والعبادة والطقوس إله كاذب، من صنع الخيال الفاسد [4]. ليس فشته نافيا لله بل مطهرا للدين. ينفى فشته الإله الحسى،

---

(١) وهذا هو نقد الفلسفة والتصوف لعلم الكلام، انظر: من النقل الى الابداع" مج٣ الإبداع جـ١ تكوين الحكمة، الفصل الأول نقد علم الكلام، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

(٢) وهذا هو طريق الحكماء والصوفية.

(3) XL. II. 1. P. 556.

(٤) وهو السلوك الشائع فى العصر الحاضر الذى يحول الإيمان بالله والدين الى ممارسات حسية فى تحليل تعدد الزوجات والتمتع بملذات الدنيا مادام يرضى الله بالشعائر، ويطبق الشريعة، ويأتمر بالشرع.

خادم الرغبات فى حين أن الله ليس كمثله شئ، منزه عن الأهواء والرغبات والميول. ليست المسيحية مذهبا فلسفيا بل اتجاها أخلاقيا. ويتوجه فشته إلى رجال الدولة الذين يهمهم تقدم العلوم ويقدم لهم فلسفته، فلسفة التقدم والجهد والمقاومة ضد فلسفة اللذة. وهى الفلسفة التى تتفق ورسالتهم فى حين أن فلسفة أعدائه فلسفة القطعية واللذة نفى للعلوم والتقدم. ويتوجه كذلك بندائه إلى رجال الدولة الذين لا يهتمون بالعلم ولا بالدين ولكن بالمحافظة على السلام والنظام العام مبينا أن فلسفته تعلم الناس الأخلاق الحقيقية واحترام القانون والعدالة، وأنها أكبر ضمان على استقرار الدولة فى حين أن فلسفة أعدائه توهم الناس بالطمع فى السعادة وتحقيق الرغبات التى لا تتحقق وبالتالى تدفعهم إلى الثورة. يخيف فشته الحكام من الثورة حتى ولو كان من أنصارها. وفرق بين الثورة المادية وإشباع الرغبات، والثورة من أجل الحرية.

د- **المثالية والإلحاد؟** وظهرت كتابات أخرى تبين صلة المثالية بالإلحاد، وأن "نظرية العلم" تحتوى على جذور الإلحاد فى الدين. فالمثالية رؤية ذاتية للعالم والدين الشيئى يثبت الله موجودا فى العالم [١].

ظهرت أولا عدة كتابات مجهولة مثل "أفكار صريحة حول نداء فشته، كلمتان لتربية الأستاذ السابق فشته" قد يكون مؤلفه هو نفس مؤلف "خطاب أب" الذى يتهم فشته بالإلحاد، بالإضافة إلى بعض الخطابات الشخصية المحايدة التى تتساءل حول إقامة فشته فى يينا. وظهر ثانيا "نداء إلى الحس الإنسانى السليم" فى مأثورات خاصة بنداء الأستاذ فشته إلى الجمهور، مجرد سخريات. وظهر ثالثا "فيما يتعلق بنداء الأستاذ فشته إلى الجمهور الخاص بمبادئ الإلحاد المتهم بها". يربط بين المثالية والإلحاد. وظهر رابعا "اليافطة حول العلاقة بين المثالية والدين" تجعل المثالية فى الفلسفة مسئولة عن الإلحاد فى الدين[٢].

ثم ظهرت مقالات أكثر جدية حول تهمة الإلحاد ونداء فشته إلى الجمهور من

---

(١) وهو يشبه نقد ابن تيمية لإلحاد الفلاسفة بأن الله لديهم فى الأذهان وليس فى الأعيان، معرفة وليس وجودا. وهو ما لا ينطبق على المتكلمين الذين يبدأون بالطبيعة لإثبات الله كما هو واضح فى الأدلة على وجود الله، دليل القدم والحدوث، والجوهر والأعراض، والممكن والواجب، من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٥-٧٥.

(2) XL., II, I, pp. 127-136.

هوزنجر، وديدكند، وإبرهارد[1]. فكتب هوزنجر "أقوال مأثورة حول المذهب المثالى الملحد للأستاذ فشته" لبيان الفرق بين "نظرية العلم" والفلسفة النقدية". إذ تقوم "نظرية العلم" على مبادئ مختلفة عن "الفلسفة النقدية". "نظرية العلم" لا تثبت شيئا خارج الوعى فى حين أن مهمة "الفلسفة النقدية" بيان حدود المعرفة لإفساح المجال للإيمان. أقام فشته النظام الخلقى للعالم على الوعى به وهو ليس ضمانا كافيا لأنه جعل الله -- الجوهر فكرة متناقضة تقوم على جدل مغالط. الجوهر فى زمان ومكان والله ليس فى زمان ولا مكان. ورد عليه فشته بأن نظام العالم لا وجود له إلا من خلال النظام الأخلاقى. وهو ميت دون نظام الحياة، ساكن دون نظام الفعل.

وحاول ديدكند عقد مصالحة بين فشته وجمهوره فى "محاولة لتطابق وجهة نظر إلحاد فشته مع جمهوره". فقد اعتمد فشته على العقل النظرى وليس العملى لأنه ليس من المعقول أن العملى لا يصل إلى وجود الله.

وكتب ابرهارد "الله عند الأستاذ فشته والإله المزيف عند خصوصه" يبين فيها اعتراضات فشته على نظرية الله – الشيء إذ يحتاج الإنسان إلى الاعتقاد بوجود نظام أخلاقى من أجل التأكيد على احترام العقل. وهو نظام يتجاوز عالم الحس. وبسبب تناهى الإنسان يستحيل أن يدرك الله بالذهن. ومن ثم فالله الجوهر مستحيل ومتناقض [2]. ويلخص ابرهارد موقف فشته بأنه يعترف بوجود ألوهية فى علاقة معنا. فالألوهية علاقة وليست شيئا، جزءا من منطق العلاقات وليس منطق الجوهر. الألوهية طرف فى علاقة متبادلة. ولا توجد أشياء فى ذاتها بل فى علاقاتها. وتعرف العلاقة بالعاطفة وليس بالعقل الذى يستنبط التصورات. وهو ما حاول فيورباخ إعادة التعبير عنه من جديد فيما سماه "الاغتراب الدينى" [3]. ويستنتج إبرهارد أنه إذا كانت كل الحقائق الأبدية تتجاوز العالم الحسى تكون الأخلاقية نسقا فريدا لامرئيا، يجب أن توجد بوضوح وعلى نحو معقول فى ذهن أبدى. ولما كان ذهننا ليس كذلك فيجب إثبات ذهن مستقل خارج عنا، ولما كان عدد الحقائق الأبدية التى تتجاوز الحسى لانهائيا وذهننا نهائى لابد من وجود ذهن لانهائى

---

(1) Heusinger, DedKind, Eberhard.

(٢) التراث والتجديد ص ١٢٧-١٣٥.

(٣) انظر دراستنا "الاغتراب الدينى عند فيورباخ". دراسات فلسفية ص ٤٠٠-٤٤٥.

خارج عنا. ولا تتصل الحقائق الأخلاقية اتصالا مباشرا بالعاطفة بل بالعقل ثم تكتشفها العاطفة. فالله أكثر من علاقة عاطفية. لقد نقد إبرهارد فشته بأنه جعل الله ليس موضوعا للتصور بل موضوعا للعاطفة، وأنه يرى إمكانية إدراك الجوهر. فيصبح فشته موضوع اتهامين متعارضين في نفس الوقت، أنه لا يعرف العاطفة عند يعقوبي. وأنه لا يعرف إلا العاطفة عند إبرهارد. ويرد فشته عليه بالتمييز بين الفلسفة والحياة الواقعية. ومع ذلك تبدأ فلسفة فشته من الحياة كمعطى أصلي، وتترك الفكر للتأمل فيها.

وكانت أطول المحاولات وأهمها خطاب يعقوبي في مارس عام ١٧٩٩ والذي كشف فيه لمندلسون اسبينوزية لسنج مما أثار اندهاش مندلسون. لم يكن هدفه تعميق كتابه "آراء لسنج" الذي يقوم بإعداده. بل كان يعتمد على سلطة لسنج لنقد فلسفة التنوير التي روجها مندلسون ونيقولاي اللذان اعتمدا على لسنج كنموذج للعقلية السطحية عندما قال إنه لا توجد فلسفة أخرى إلا فلسفة اسبينوزا. وهو ما كرره برجسون بعد ذلك بقرن وصف "كل إنسان له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة اسبينوزا"، أي فلسفته الشخصية النسبية وفلسفة اسبينوزا العامة الحقة التي يشارك فيها كل الناس. الأولى فلسفة الزمان الثانية فلسفة الخلود. أراد يعقوبي بيان عدم كفاية أية فلسفة لإثبات ضرورة الإيمان. إسبينوزا صاحب فلسفة عقلانية دجماطيقية، وجهة نظر عقلانية للوجود، تعبير متكامل عن العالم ابتداء من وحدة المبدأ الأول، مثل أفلوطين. وكتب عدة رسائل في مذهب اسبينوزا. وبالرغم من تذوقه لهذا المذهب العقلي الديني إلا أنه يرفضه بشدة باسم الحرية والإرادة وباسم الإله الشخصي. كما وقع اسبينوزا في آلية خالصة مفتاحها الضرورة الشاملة. الاسبينوزية إلحاد. وهو ما حاول مندلسون أيضا تأكيده اعتمادا على فلسفة التنوير. التأليه الطبيعي غير كاف في رأي يعقوبي ومن ثم فإن فلسفة التنوير تقوم على نفاق فلسفي، تظهر غير ما تبطن [1].

إلحاد اسبينوزا إلحاد جوهري ثابت في حين أن إلحاد فشته إلحاد ذاتي متحرك. لم يتجاوز اسبينوزا الدليل الانطولوجي أي الوجود الضروري الثابت للجوهر المطلق وليس الإله -- الشخص المنفصل عن العالم وخالقه. جوهر اسبينوزا مجرد وهم. ومن ثم دعا يعقوبي إلى الإيمان الوجودي مثل جابريل مارسل وياسبرز فيما بعد. وكل معرفة مستمدة

(1) XL. II. I. pp. 136-158.

الرياضى الصورى. فالتطبيقات لنظرية العلم أوضح وأفضل من عرضها على المستوى الهندسى الخالص وكما فعل اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق". استعمل فشته أسلوب المراجعة وإحالة اللاحق إلى السابق، والسابق إلى اللاحق، والتوضيح والشرح وجمع الموضوع[1]. يضع القاعدة ثم يشرحها ثم يبرهن عليها فى ثلاث مستويات متتالية وقد يضيف عليها تذييلا شارحا [2]. فجاء الكتاب واضحا مركزا سهل الفهم. وهو الأسلوب الغالب فى العرض النظرى وليس فى التطبيقات العملية على العموم.

ومع ذلك جاء الكتاب مسهبا، لخصه كزافييه ليون فى نصف فصل، فى حين أسهب فى شرح "نظرية العلم" فى ثلاثة فصول. ومع ذلك غاب عن الكتاب تاريخ الفلسفة خاصة تاريخ الفكر القانونى والسياسى. كما غابت النظريات القانونية والسياسية فى عصره، نظريات لوك وهوبز واسبينوزا وجروسيوس. كما يخلو من الهوامش والمراجع التى أضافها المترجم. ولم يخل الكتاب من طابع التجريد والعالم المنغلق على الذات كما هو الحال فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" عند هيجل.

ويلاحظ أن معيار القسمة هو باستمرار النظر والعمل أو الوسط بينهما. الأول علم الحقوق أو علم الحقوق الطبيعية النظر. والجزء الثانى علم الحقوق العمل. والكتاب الأول استنباط مفهوم الحقوق النظر، والثانى استنباط مفهوم تطبيق الحقوق وسط بين النظر والعمل، والثالث تطبيق مفهوم الحقوق العمل. ومع ذلك فالغالب هو النظر والاستنباط على نحو تدرجى. وكانط هو الوحيد المذكور فى الفهرس. ويخصص له فشته الفقرة الثالثة من المقدمة. ومع أن الكتاب تطبيق لنظرية الحرية فى المجتمع إلا أنه يخصص القسم الثالث من الكتاب الثالث فى "حق الإجبار" [3].

وينقسم أصول الحق الطبيعى بعد المقدمة حول العلم الفلسفى أو الفلسفة الصورية، وعلم الحقوق كعلم فلسفى ثم العلاقة مع كانط إلى جزأين. الأول علم الحقوق

---

(١) مثلا "بينا فى الفقرة الأولى أن"، "حتى تكون النقطة الأخيرة أكثر وضوحا"، "نحاول أن نجعل ذلك أوضح بالقياس التالى"، "فلنبحث عن ذلك عن قرب أكثر". Ibid., pp. 48/53/68/123/146

(٢) التذييل الشارح Corollaire.

التذييل Fichte: Op. Cit., pp. 41/36/60/72/79/119/231/405/475

البرهان Ibid., pp. 31/48/63/87/94

النتيجة Ibid., pp. 113/153. ملاحظة ص ٤٤٣ ملاحظة ختامية ص ١٧٨ ملاحظات ختامية ص ١٣٣.

(٣)

يعقوبى شخصيا فشته ملحدا، يقدم مذهبا دون إله. أراد فقط السيطرة على الطبيعة ورفعها فوق رغباته القاهرة. أراد أن يرى الله وجها لوجه لأنه يؤمن به. قد يسمى مثل هذا الإنسان ملحدا. إلا أن خطأه خطأ الفنان الذى لا يحسن التعبير بقوله إن الله تناقض، لا شخصى، لا يوجد كوثن، خطؤه لغوى صرف. لا يحسن القول، ووضع المعانى فى الألفاظ. وضلال التجريد من الماهية وليس من الإنسان. لم ينكر فشته ماهية الله ولكنه أنكر اسمه، عدم النطق به بالشفتين لاستحالة التعبير عنه بالألفاظ.

ورد فشته على يعقوبى بإعلانه استقلال الفلسفة عن الحياة وهى نقطة الخلاف بينه وبين الرومانسية. الحياة تنظم الحياة، والمثالية تجاوز للحياة، غرضها المعرفة من أجل المعرفة. فائدتها العملية مجرد توسط تربوى بالمعنى العام للكلمة. أما يعقوبى فإنه فيلسوف العواطف والحدوس. هو لا معنى مطلق. فهل الفلسفة من حيث هى فلسفة إلحاد؟ هل المثلث أحمر أو أخضر، حلو أو مر؟ وهو نفس سؤال: هل فلسفة فشته إلحادية؟ الفلسفة هى الفلسفة. إذن من الخطأ وضع فلسفة ضد الحياة كما يفعل يعقوبى. الفلسفة تفسير للحياة، حدس عميق للحياة الذى أراده يعقوبى وهى المثالية الترنسندنتالية. ومن ثم فإنه تحصيل حاصل التوفيق بين فشته ويعقوبى. وخطأ النقاد أنهم تعاملوا مع "نظرية العلم" وكأنها نظرية الحياة.

ومع ذلك، لم يستسلم فشته. وطلب من رينهولد التدخل وبيان أن "نظرية العلم" لا تعارض نظرية يعقوبى، الرومانسية العاقلة. ففشته فيلسوف حوار وليس فيلسوف صدام. ولم يكن رينهولد مقتنعا بهذا التطابق بين فشته ويعقوبى. وكان يعتبر نفسه من أنصار "نظرية العلم" التى كان لها أبلغ الأثر عليه. ووضعه مع فشته وسطا بين كانط ويعقوبى. ثم تجاوز فشته خيال رينهولد الذى مازال مرتبطا بحرفية كانط واستطاع بعمق أكثر إدراك مذهب فشته خاصة فيما سماه يعقوبى اللامعرفة والذى دفعه إلى أن يسير فى طريق المعرفة الذى مهده فشته. كتب رينهولد خطابا إلى لافاتر خاصا بالإيمان بالله لإيضاح التفسيرات الخاطئة التى يقوم بها الفلاسفة وغير الفلاسفة لفلسفتيهما. يؤمن رينهولد مع يعقوبى بالله إيمانا طبيعيا وأساسيا نتيجة لوحدتنا المباشرة مع الألوهية. وهى الواقعة الأولى المعطاة مباشرة إلى الشعور. وهى واقعة مستقلة عن التأمل، خارج الذهن، تثبت بالعمل، بالتطابق مع الإرادة الإلهية. فالإيمان لا يتعارض مع العلم بفضل الثورة

التى قام بها "نقد العقل الخالص" والتى استمرت فى "نظرية العلم".

يؤكد رينهولد مع يعقوبى أن الإيمان وحده يثبت وجود الله لأنه وحده الذى يعبر عن الوحدة بين الإنسان والله، العلاقة بين النهائى واللانهائى. وهو ما يؤكده فشته بأن المعرفة تتجاوز ذاتها. ومن ثم، يفسر رينهولد "نظرية العلم" تفسيرا إيمانيا بالعودة إلى كانط والاقتراب من يعقوبى لأنها لم تستبدل بالإيمان الطبيعى تصورا مصطنعا لله بل تفترض الإيمان الأصلى Primitive، وتتطلب الاحتفاظ بقيمته كلها فى دائرة الحياة. ويؤيد رينهولد فشته لأن رأيه هو الوحيد الممكن فى المعرفة التأملية، ويؤيد جاكوبى لأن رأيه هو الوحيد الممكن فى الشعور الحى. والسؤال هو: هل يقبل هذا التوفيق الذى يقوم به رينهولد وهو يميز بين الفلسفة التأملية والحياة من أجل الابتعاد عن خلط الرومانسية بينهما؟ يرفض فشته هذا الحل الوسط، ويعتبره محاولة تؤدى إلى مزيد من الأخطاء. فالمثالية ليست بحثا مجردا عن الحقيقة بل لها أثرها فى الحياة العملية. لقد ظلم يعقوبى "نظرية العلم" بأن جعلها مجموعة من المجردات لا شأن لها بالواقع. وهذا الواقع عنده هو الحياة، وعند شلنج هو الطبيعة، وعند الرومانسيين عاطفة المطلق واللانهائى. تابع الجمهور المتعطش لمعرفة الواقع نقاد فشته مما اضطره لإعادة صياغة فلسفته كفلسفة وجود ضد المثالية النقدية بدلا من أن تظل مجرد تصورات عامة أو فلسفة صورية. ولإنقاذ ما يمكن إيقاظه أراد فشته بيان ارتباط فلسفته بالواقع وبأى معنى تكون المثالية الترنسندنتالية واقعية خاصة لولا أنه كان مشغولا فى ذلك الوقت بالتطبيقات السياسية والأخلاقية والاجتماعية لنظرية العلم فى "الدولة التجارية المغلقة"، و"نظرية الحق" و"نظرية الأخلاق".

ثم حاول فشته الرد على كل الاعتراضات فى "استدراكات، ردود، مسائل" (١). وكلها تدور حول الله، معرفته والإيمان به. لم يستطع كل الذين كتبوا ضد فشته أن يعرفوا الماهية الحقيقية للفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية. ويدعو فشته الفيلسوف اللانقدى إلى التفاهم حول المبادئ. كما يدعو الفيلسوف النقدى الذى يتفق معه فى المبادئ ويختلف معه فى النتائج أن يدخل معه فى نقاش متكافئ بين ندين.

أراد يعقوبى أن يستبدل بالمعرفة الطبيعية الله العاطفة الدينية. فهى الوحيدة الواقعية

(1) "Rappels, Reponses, Questions".

الفعالة. وهى معرفة مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان وذهنه المحـــدود. والغــرور بإمكانيـــة تحويل الإيمان إلى علم ينتهى إلى تدمير الإيمان. ويرد فشته على ذلك بأنه لا يجب الخلط بين وجهة نظر الحياة وهى وجهة نظر الشعور التلقائى حيث يظهر الموضوع كمعطـــى مباشر مثل برجسون وهوسرل فيما بعد ووجهة نظر العلم أى الشعور المتأمل حيث يكون موضوع الفكر هو الفكر نفسه، ويختلط بالفكر الواقعـــى للحيـــاة. وهـــو مـــا يعـــارض الميتافيزيقيا التى تم القضاء عليها تماما لأنها تنكر إمكانية نمو المعرفة البشـــرية بخلـــق موضوعات جديدة. فالفكر لا يستطيع أن يتعامل إلا مع موضوعات داخلية. والواقع خارج الفكر يتعلق بمستوى لا فلسفى أى بآليات الحياة. الحياة والفلسفة متعارضان على نقيـــض برجسون وشيلر وهوسرل ودلتاى وكل فلاسفة الحياة فيما بعد. ومـــع ذلـــك لا تســـتغنى الفلسفة عن الحياة لأن موضوعها الحياة والواقع نفسه. ليست الحياة هـــى حيـــاة البـــدن، موضوع الفلسفة والفن، بل حياة الروح، واقع الشعور نفسه. تبدأ الفلسفة مـــن معطيـــات الشعور وتنتهى إليه. ومع ذلك ليس لمسار الشعور شأن بالواقع والفلســـفة لا شـــأن لـــها بالحس. ولمعرفته لابد من الارتفاع درجة أعلى هو التأمل. مع أن الظاهريـــات تصـــف مسار الشعور من أجل اكتشاف الواقع وتبدأ من الحس كى تكشف العالم. فالذهـــاب إلـــى الداخل هو ذهاب إلى الخارج من أجل رؤيته من مستوى أعلى [١].

فلسفة الدين ليست فلسفة دينية بل نظرية فى الدين. غايتها نقديـــة تربويـــة. هدفـــها استبعاد النظريات غير المفهومة فى الله والمختلطة والتى لا فائدة منها. ويخطئ من يظـــن أن فشته ويعقوبى واسبينوزا لهم تصور واحد لله. والحقيقة أن الفيلسوف لا إله مشـــخص له، ولا يمكن أن يكون له مثل هذا الإله. له تصور آخـــر لله، الله كتصـــور أو فكـــرة أو مثال. الله المشخص فى الدين وفى الحياة. أما الفيلسوف فهو طراز إنسان فريد، يمـــارس التجريد، ولا يستطيع إلا أن يكون فيلسوفا، الدين والإيمان بالنسبة له من معطيات العقـــل. يتماثلان فى كل شئ.

ومن ثم لا تتعارض "نظرية العلم" مع المسيحية. ورفـــض أحدهمـــا هـــو رفـــض للأخرى. المسيحية عقيدة حياة. و"نظرية العلم" تفسير الحياة. ليست "نظرية العلـــم" مـــع المسيحية أو ضدها بل هى مجرد أداة أو منطق أو فهم أو منهج. هو اقتراب العقـــل مـــن

---

(١) وهو معنى الآية الكريمة "وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون".

الدين دون تضخيمه وتحويله إلى شئ أو تصغيره وتحويله إلى مجرد انفعالات. الأول خطأ اللاهوت العقائدى، والثانى خطأ الرومانسية [١]. لذلك كتب فشته "غاية الإنسان" لتصحيح تصور الناس الخاطئ لموقفه من الدين، وإعطاء الناس معنى الدين.

وقد ألقى فشته محاضرتين عن فكرة الله والإيمان بالخلود. ويثبت أن الخلود بالروح فقط وليس بالبدن. الخلود مطلب داخلى، أزمة الحياة وإلا لماذا يقلق الإنسان من الموت؟ هناك رغبة داخلية فى الخلود. وهى أكبر دليل على خلود النفس كحاجة عملية [٢].

هـ-دفاع الأساتذة والأصدقاء والطلاب. وقد أيد كثير من العلماء والأدباء والمفكرين فشته وساندوه [٣]. وتتفاوت التأييدات بين الحماس والعلم، السذاجة والعمق. فقد شبهه فوربرج بلوثر. ودافع عنه بوترفيك بأنها معركة الحكمة ضد القوة، وعند بورشكه هى معركة الحرية والعقل والإنسانية. ووصفه شليجل بأنه ملاك فى مواجهة شياطين. ويجمع الكل على أن "نظرية العلم" نظرية أصولية صوفية وليست كلامية فلسفية تقوم على اتفاق إرادة الإنسان مع السلوك المقدس لإرادة الله. فالدين أخلاق وليس عقائد أى نظريات أو شرائع أى مؤسسات أو طقوس أو شعائر وحركات. والخلاف مع أعدائه يمثل الصراع بين المثالية والواقعية. وظهرت عدة كتب دفاعا عن فشته فى صف ندائه وربما كانت أضعف من دفاع فشته نفسه. كثير منها بأسماء مستعارة مثل "الإله الحقيقى لفشته" الذى يبين أن الله هو الروح يعبد بالروح والحقيقة، دافع فى المتناهى نمو اللامتناهى استئنافا لسقراط وأوغسطين مع نوع من الغنائية الأدبية. يدرك الإنسان فى نفسه إرادة مقدسة، ترغب الخير وتنأى عن الشر. هذا العالم الحسى هو ميدان الفعل الإنسانى. الخلود إلى الأمام وليس إلى أعلى. إله المتكلمين تشبيه وتجسيم وثنية جديدة. فشته مثل كونفوشيوس وسقراط والمسيح وكانط. الدين مكارم الأخلاق [٤]. وكما تخلق الناس فى المعابد آلهتها ينبثق الله فى الشعور. ينقد فشته الدين الحسى بالمثالية. فلسفته غارقة فى الألوهية والبرهان عليها من الإنسان وليس البرهان على الإنسانية من الألوهية [٥].

---

(١) وهو ما سماه ابن سينا المعاد الروحانى. وهو أحد أسباب تكفير الغزالى للفلاسفة.

(2) XL,. II, I, 173-179.

(3) XL,. II, I, pp. 559-566.

(٤) لذلك وصف القرآن الرسول "وانك لعلى خلق عظيم"، وقول الرسول "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

(٥) بوترفيك A. Bouterwek، بيرشكه Perschke.

وكتب ينسن "هل يمكن عدلا اتهام فشته بإنكار إله المسيحيين؟" [١]. ويجيب المؤلف بطريقة سهلة ليسهل فهمه بالحس المشرك دون تعمق فلسفى ابتداء من تطبيقات نظرية العلم وليس عرضها النظرى المجرد. وكما يرفض فشته التجريد يرفض أيضا التاريخية الشيئية باسم الواقعية، ويعود إلى الذاتية أهم اكتشاف فى العصور الحديثة منذ ديكارت وكانط. والأخلاقية جوهر الذاتية. وهى ليست ميلاد عاطفة بل صورة التفكير فى حرية الذهن، مبدأ الواجب أساس الاعتقاد بالعناية الإلهية. الواجب نظام أخلاقى للعالم وهو أساس الإيمان بالله. واليقين الباطنى الأخلاقى أفضل من الظنون اللاهوتية. يظهر تصور الله من كل تشبيه حسى ومن كل تأليه للطبيعة وميولها. ويرفض كل تصور حسى لله مثل التصور اليهودى، وكل تصور لإله شخصى أو جوهر أو أقنوم مثل التصور المسيحى[٢]. الله روح، موجود لا مرئى، موجود خلقى، عبادته بالروح والحقيقة، وهو ما يتفق مع تصور الإنجيل.

وكتب شميث "معلومات للجمهور الجاهل بشأن إلحاد فشته، يدافع عن التنزيه عند فشته ضد التشبيه [٣]. ويؤصله لدى آباء الكنيسة والفلاسفة المدرسيين واللاهوتيين الأوائل للبروتستانية. فشته صوفى أفلاطونى مثل أوغسطين وديونيز الأريوباجى [٤].

وقد اختلفت ردود الأصدقاء بين الضعف والقوة. كان رد ريهنولد نموذج الرد غير الحاسم المملوء بالمتناقضات. أصل فشته يونانيا. فمعركة فشته فى ألمانيا هى معركة بروتاجوراس فى أثينا فى البحث عن طبيعة الله مما أدى إلى طرده من أثينا وحرق كتبه. فشته ضد شك هيوم وقطعية فولف مثل كانط. بحث عن حل وسط بيت الأخلاق والدين، بين الحرية والضرورة، بين العقل النظرى والشىء فى ذاته. ولم يسلم من التناقض مثل كل حل وسطى مثل أن فكرة العالم الخارجى مجرد نتاج للأنا، وأن فكرة الحرية الفعلية لا يمكن الحصول عليها. ومع ذلك لا خوف من تأسيس الدين على الأخلاق. الإيمان ميدان الواقع، والفلسفة مهمتها الشرح. ومهمة المعرفة الخالصة شرح إمكانية الإيمان لا واقع

---

(١) نيسن Jensen.

(٢) وهو أقرب إلى التصور الاسلامى للتوحيد الذى هو اسم فعل يدل على النشاط والحركة والفاعلية وليس جوهرا ثابتا.

(٣) شميت J.E. Schmidt .

(4) XL. II. 1. pp. 566-585.

الإيمان. يدافع رينهولد عن فشته بإرجاعه إلى كانط من أجل رفع تناقضات فشته بين العلم والإيمان. ومن ثم فلا تهمة ضد فشته بتدمير الإيمان.

وربما كان أقوى دفاع هو دفاع شاومان ضد اتهام فشته بأن "نظرية العلم" تؤدى إلى الإلحاد ومحاولة إقناع الجمهور بذلك. ويؤصل دفاعه باللجوء إلى اليونان أيضا. قراءة للحاضر فى الماضى. فقد اتهم سقراط وأفلاطون بالإلحاد من رجال الدين. فاستشهد الأول وهرب الثانى. المثل الأعلى للدين يتفق مع الروح وليس مع الذهنية كما أن الفلسفة الجديدة تتحدث عن الله ليس بألفاظ الكتاب المقدس ومصطلحاته ولكن بألفاظ ومصطلحات الفلسفة الجديدة (١). فملكوت السماوات هو ملكوت القانون، ملكوت الواجب والعقل. ولا تؤدى إلى إنكار وجود الله بل إلى إثباته كنظام خلقى للعالم على عكس برجسون الذى يفصل بين الأخلاق والدين، بين الأخلاق والتصوف، ويجعل أخلاق الجبر الذاتى مقدمه لنداء البطل أى الإلهام الصوفى مثل جان دارك وعلى خلاف جويو الذى يجعل الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، الوريث الوحيد للدين فى "لادينية المستقبل" (٢). وإذا كانت نظرية العلم إلحادا نظريا بشأن وجود الله وخلود النفس ولكنها ليست إلحادا عمليا. وللعقل العملى الأولوية على العقل النظرى. والإيمان بالأخلاق هو أساس الحرية. والواجب تعبير عن ملكوت الروح. يجب نزع التاج من على رأس الإله – الشىء من أجل العثور على الله داخل الشعور. فالإيمان بالله لا يتم إلا عن طريق الفلسفة الترنسندنتالية. وهو لا ينفصل عن الإيمان بالنفس. ويصبح الإنسان واعيا بالله باتفاق حياته مع أوامره. والإيمان بالعناية الإلهية إيمان قلبى وليس إيمانا طبيعيا. ويدافع هردر وجاكوبى عن العناية الإلهية باسم التوراة فى حين أن الكلمات لا يمكنها التعبير عن طبيعة الله.

وتخفى التهمة الدينية فى الظاهر التهمة السياسية فى الباطن وهى الخطورة التى تمثلها "نظرية العلم" والفلسفة الجديدة على الدولة. ويعتمد شاومان فى الدفاع عن فشته على نظرية القانون والمبادئ الخاصة بالدساتير والحكومة القائمة. فالمثل الأعلى لنظرية العلم فى السياسة هو تحالف الدولة مع السلطة الروحية لتأسيس الدولة الخلقية. فالدولة

---

(١) الروح Esprit، الذهنية Méntalité .

(2) J.M. Guyau: L'irreligion de l'avenir. Félix Alcan. Paris. 1925.
وقد رد عليه ادوارد فون هارتمان بكتابه "دينية المستقبل E. Von Hartmann: La Religion. de l'avenir.

هى الراعية العامة للسعادة. كما تدين "نظرية العلم" الظلم والطغيان نظرا لأنها نظرية فى الحرية. تدين الملكية والارستقراطية دفاعا عن الديموقراطية النيابية. فالمثل الأعلى السياسى لنظرية العلم إقامة النظام النيابى الذى به تقوى سلطة الدولة وتأمن الثورات.

فشته هو آخر شهداء حرية الفكر والعلم، سبقه عشرات آخرون منذ سقراط. الفلسفة الجديدة تؤدى إلى الإلحاد، وتمثل خطورة على الدولة والأمر والنظام العام، وتؤدى إلى إفساد الشباب وهم رواد النهضة فى الفكر والعلم والدين والسياسة والذين بينوا خطأ الأنساق القديمة، وقدموا أنساقا جديدة أكثر اتساقا مع العقل والطبيعة والواقع الاجتماعى أو دافعوا عن تقدم وكثير منهم حرق حيا فى الميادين العامة بعد أن أدانتهم محاكم التفتيش[1].

ونصح شيللر فشته باتخاذ المدخل القانونى القائم على عدم شرعية إجراءات الرقابة

---

(١) ١- راموس Ramus (١٥١٥-١٥٧٢) فيلسوف وعالم نحو فرنسى قتل فى مذبحة سانت بارتلمى وعدو المذهب الأرسطى. دافع عن العقل ضد السلطة قبل ديكارت وتحول إلى الترتسندنتالية.

٢- هس Huss (١٣٦٩-١٤١٥) مصلح تشيكى تبنى آراء ويسليف Wicelef. طرده الاسكندر الخامس ثم حرق حيا بعد إدانة الجمع المسكونى فى كونستانس له بالرغم من عفو الإمبراطور سيسجموند عنه. أما أنصاره فقد أيدوا حروبا طويلة ضد الأباطرة ولم تنته إلا عام ١٤٧١.

٣- لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) مصلح دينى من ألمانيا وأستاذ فلسفة فى جامعة إرفورت. بدأ حياته راهبا أوغسطينيا وقسيسا. عارض المبشرين الذين يبيعون صكوك الغفران. باسم عقيدة القديس بولص الخلاص بالإيمان. وطرد بعد نقاش دام ثلاث سنوات من مجلس النواب فى فورمز، ونفى من الامبراطورية. ترجم التوراة إلى الألمانية. وأقر اتفاق أوجزبرج الذى كتبه مالنشتون الخاص بنظم الكنائس اللوثرية.

٤- فانينى Vanini (١٥٨٥-١٦١٩) فيلسوف ايطالى اتهم بالإلحاد والسحر وحرق فى تولوز.

٥- جيوردانوبرونو G. Bruno (١٥٤٨-١٦٠٠) فيلسوف ايطالى، علم فى باريس، وعارض المدرسة الأرسطية، وحرق علنا فى روما باعتباره زنديقا.

٦- جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) عالم رياضى وفلكى ايطالى وأحد مؤسسى المنهج التجريبى. كشف قانون البندول وقانون سقوط الأجسام وأعلن مبدأ مقاومة الأجسام Inertie وتكوين الحركات. تخيل الترمومتر، وأسس أول منظار. وانحاز إلى نظام الكون عند كوبرينق وأعلن بلاط روما أنه زنديق. ووافق على عدم التدريس. ونشر عام ١٦٣٢ البراهين الصحيحة على صحة نسخه. وركع أمام محكمة التفتيش عام ١٦٣٣ واشتهر بالمثل القائل "ومع ذلك تتحرك" البشرية.

٧- بيكون F. Bacon (١٢٦١-١٦٢٦) وزير بريطانى ، أحد مؤسسى المذهب التجريبى فى "البناء العظيم"، جعل البحث العلمى مستقلا عن مبدأ السلطة والمنهج المدرسى الاستنباطى. صنف العلوم منهجيا. وفى "الآلة الجديدة" أسس النظرية الاستقرائية.

٨- جروسيوس Grotius (١٥٨٣-١٦٤٥) فقيه ودبلوماسى هولندى مؤلف قانون الحرب والسلام.

٩- اسبينوزا Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) صاحب "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، وفيها يثبت أن حرية الفكر ليست خطرا على التقوى ولا على سلامة الدولة.

١٠- بوفندورف Pufendorf (١٦٣٢-١٦٩٤) كاتب اعلامى ألمانى، مؤلف كتاب حق الطبيعة والبشر.

١١- فولف Wolf (١٧٢٩-١٧٨١) رياضى فيلسوف ألمانى، تلميذ ليبنتز.

١٢- لسنج Lessing (١٧٢٩-١٧٨١) فيلسوف وكاتب رومانسى ألمانى له تربية الجنس البشرى" مبينا دور الوحى فى تقدم البشرية.

والمنع المصادرة والطعن فى التبرير القانونى الخاص بتهمة الإلحاد فى صيغه ثلاثة تساؤلات: الأول هل ممنوع فى كل الحالات وبوجه خاص فى حالة الكتابات الفلسفية التعبير عن آراء تختلف مع عقائد الدين حقا؟ والثانى هل الفقرات موضع الاتهام بها الحاد حقيقة؟ والثالث إن كانت الإجابة بالنفى فما هى الأسباب التى وراء توجيه هذه التهمة؟ وكان رد فشته على هذه التساؤلات القانونية لشيللر هو ضرورة حرية الفكر وإمكانية الإصلاح ردا على التساؤل الأول. فقد بشر المسيح ضد دين معاصريه وصلب أمام فوح أعدائه. وغاب دين المسيح. وهاجم لوثر دين معاصريه أيضا ولم يصلب ولم يحرق علنا لحماية الأمراء. منع الناس عن الحديث هو منع للبعض دون البعض. وقد كتب لسنج ضد دين الكنيسة دفاعا عن دين العقل والطبيعة. ولم يعاقب ولم يمنع من النشر. وردا على التساؤل الثانى، تهمة الإلحاد لا أساس لها، ورفض تصور معين لله لا يعنى رفض الله ذاته. رفض الله كجوهر وتصوره كأنه جسم فى مكان ليس إنكارا لله القائم بالنفس لأنه وجود ويمكن أن يكون على نحو آخر غير حسى. هناك الوجود كفعل لاحسى. ويمكن إنكار إمكانية تصور الله دون إنكار وجوده. ويمكن تصوره عقلا دون الوقوع فى الخرافة. وكل تصور لله حد يحيله إلى موضوع ويقضى عليه كلا متناهيا. هذا اللامتناهى هو الذى يمنع من تحديده فى شخص. فى الوقت الذى يتم فيه تصور الله يتشيأ ويتحول إلى وثن أى إله مزيف. وهو ما لا يتفق مع أمر موسى: لا تجعل لله صوره، لن تعبد صورة ثم تطيعها. الإلحاد إذن منع تصور الله. الله فى التوراة نور. يمكن إنكار البرهان على شئ دون إنكار الشىء نفسه. فشته إذن لا يتصور الله كونا ولكنه ليس ملحدا (١). وردا على التساؤل الثالث سبب تهمة الإلحاد وجود تقدميين ورجعيين فى كل مجتمع بالنسبة للدين والسياسة، تراثيين وعقلانيين. فالتهم سياسية فى ثوب دينى، تهمة اليعقوبية الديموقراطية الثورية، والإلحاد مجرد ذريعة. وليس المهم فى الدين الآراء النظرية بل المواقف العملية.

ونصحه باولوس بأنه يصعب على الإنسان أن يظل شريفا فى عصر المرتشين (٢). ومع ذلك يجب مراعاة عدم القطيعة مع الحكومة الألمانية.

---

(١) لا يتصور الله كونا Acosmist وليس ملحدا Atheist.

(٢) باولوس Paulus XL, II, 1, pp. 605-608.

وهناك من دافع عنه بلا قلب مثل لافاتر، دفاعا مع بعض التحفظات، لا مع ولا ضد، وربما أقرب إلى الضد [١]. فلسفة فشته أعلى من دين المسيح تدعو الناس إلى اتباعها أكثر من اتباع المسيح. والله الذى لا يقدر أن يقول: أنا الله دون شخص ودون وجود ليس إلها لأنه لا يستطيع شيئا ولا يعطى شيئا. مثل هذا الإله ليس شيئا ويختلف عن الإله الحى، الروح والنور، الحب والحياة.

ثم دافع فشته عن نفسه فى خطابات متبادلة بينه وبين الأصدقاء. فكتب خطابا إلى رينهولد يبين له أن خلاص ألمانيا يتوقف على أفكار الثورة التى تنشرها الفتوحات الفرنسية، وأن فشته هو استمرار روح الثورة فى ألمانيا. وهى نفس التهمة التى وجهت إلى كانط. لم يدافع كانط عن نفسه ولكنه التزم بخطابه إلى صاحب الجلالة ألا يعلم الدين الطبيعى أو دين الوحى بإمضاء خادمكم المطيع مما دفع بعد ذلك كانط إلى نشر "الصراع بين الكليات" [٢]. أراد فشته أن يدخل معركة لم يدخلها كانط فى حرية الفكر واستقلاله وألا يقبل أى إذلال أو لوم وإلا تنكر لرسالة العالم كممثل للعقل [٣].

وأرسل خطابا إلى فويت يدافع فيها عن نفسه وليس عن أفكاره بطريقة شعبية والتهديد بالاستقالة إلى رئاسة الجامعة وإنشاء جامعة منافسة. وكان كل غرب الراين أصبح تحت السيطرة الفرنسية. ويهدد فيها بتحويل جامعة ماينز إلى جامعة جديدة ألمانية تحت وصاية فرنسية بشرط عدم الاتصال مع مستشار المدينة والالتزام بمبادئ فلسفة إعادة بناء الثقافة الوطنية، والتفاوض مع السكرتير السياسى لبونابرت على تحرير الثقافة الألمانية والتعاون بين الشعبين. فكل فكرة جديدة تتطلب إنشاء معهد جديد. ودعى فشته إلى زيارة فرنسا. آثر فشته النضال داخل ألمانيا دون التعاون مع فرنسا ضد ألمانيا. وأرسل له خطابا ثانيا يعبر له فيه عن حزنه للنيل من الحريات الأكاديمية وحرية التعليم واتهامه بالإلحاد [٤].

وكان لجونه دور. فعندما أراد فشته نشر طبعة ثانية لشرعية الثورة حاول مع فويت

---

(١) لافاتر Lavater. XL, II, I, pp. 585-587.

(٢) انظر دراستنا: الصراع بين الكليات الجامعية، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢ ص ٣١٩-٢٦٢.

(3) XL, II, I, pp. 595-629.

(٤) فويت Voight.

إقناعه بالمدون. فجوته رجل البلاط لا يريد الإصرار على المبادئ والدخول فى معـــارك بسببها. ومع ذلك تدخل كلاهما لصالح فشته لدى البلاط للدفاع عنـــه ضـــد تهمـــة قلـــب العروش. وبالرغم من إعجاب جوته بفشته وحزنه على دخوله فى صراعات إلا أن نجـــم شلنج كان يتألق. ويصفه جوته بأنه عقل واضح نشط منظم إلى أقصى درجة يخلـــو مـــن شطحات فشته.

وجاء دور الطلاب في الدفاع عن فشته. فقد أحبوه وقدروه وأخلصوا له. ووقعـــوا على بيانات دفاعا عن حرية التعليم وحرية الفكر والحريات الأكاديمية، بل ودفاعـــا عـــن الجامعة نفسها والأساتذة الأحرار ودورهم فى صياغة الثقافة الوطنية. وطالبوا باســتمراره فى التدريس. ورفضت السلطات الجامعية والمدنية هذا الطلب. فسار الطلاب فى شـــوارع بينا ليلا ينشدون "فشته واحد، إله واحد".

استقال فشته من جامعة بينا احتجاجا على تحديد حرية التعليم بعد أن نـــاضل مـــن أجل حرية الفكر شاقا طريقه بين أنصار فرنسا وأعداء ألمانيا واضطراب الرأى العـــام. وشعر بالخطر على حياته لرفض عروض الأمراء للإقامـــة معـــهم وعـــروض الـــدول الأجنبية. لم يشأ الصمت، ولم يشأ حماية أحد بالرغم من طلب الأصدقاء وعلـــى رأســـهم شيللر وحتى لا يلاقى مصير روسو. ودعاه شليجل إلى الحضور إلى برلين. فاستقال مـــن جامعة بينا شادا الرحال إليها.

غادر فشته إلى برلين دون أن يتضامن معه الزملاء. وقـــامت هـــذه المظـــاهرات الطلابية بتحريض من اليمين الدينى الرجعى. فتصلب واعتزل وتصيـــد لـــه الأعـــداء عبارات من كتبه. وعاب عليه شيللر ولافاتر غروره لعدم قبوله لأى حل وسط. وأخـــبر صديقيه والمدافعين عنه جوته وفويت أنه لن يقبل توجيه أى لوم إليه واستقال من منصبه، وتبعه زملاء آخرون متضامنون معه، وأعلن عن عزمه على تأسيس جامعـــة جديـــدة أو معهد مستقل فى ماينز ليبشر بفلسفته. لم تقبل السلطات هذا الموقف المتشدد من فشته، ولا قبل ابنه وقوف والده موقف المعارض للحكومة. وبالإضافة إلى نصائح أخرى تدعو إلـــى التصعيد والمزايدة خسر فشته المعركة معركة الاتهام بالإلحاد واليعقوبية. وأراد أن يعيـــش بعدها حياة هادئة سالمة فيما تبقى له من عمر. وعادة ما تنسب كـــل الشـــرور والآثـــام للمدافعين عن الحرية الفكرية والديموقراطية السياسية. اشتهر فشته فى برليـــن بالإلحـــاد

كذريعة للنيل من فشته الديموقراطى عدو العرش والمذبح. لقد نشر فشته فلسفة كانط فى كل ألمانيا، وأذاع مبادئ اليعقوبية وهى المبادئ الهدامة للنظام العام والدين القائم والأخلاق، وسبب الفوضى، والإعلان عن حق الشعوب فى الثورة، وإقامة دين العقل الجديد على حطام الدين المسيحى الرسمى (١).

٣- الرد على الماسونية.

"غاية الإنسان" رد أيضا على الماسونية كنوع من الإلحاد يقوم على دين الإنسانية الذى تنصهر فيه جميع الديانات والتى رد عليها أيضا شيللر فى إحدى مسرحياته. استقبلته الماسونية أول ما وصل إلى برلين فى صالوناتها ومحافلها. وكانت من عادتها مراقبة الأساتذة وفتح خطاباتهم. اتهمته بأن وضع نفسه فى حرب مع الله الطيب، وهو وحده مسئول عنها، وبأنه مروج لأفكار الثورة الفرنسية، وبأنه لا مبالى بالدين، ضد التعصب. استقبلته كشهاب لحرية الفكر، وكديموقراطى مضطهد، الفيلسوف الهائم على وجهه، المتهم بالإلحاد.

لم يكتب فشته مباشرة ضد الماسونية ولكنها كانت فى ذهنه ضمن التيارات السلبية التى كانت تكون فكرة إيجابيا وهو يكتب "غاية الإنسان" (٢). ومع ذلك له سجال مع فسلر رئيس المحفل الماسونى الملكى فى برلين (٣). أراد فشته إصلاح المحفل كما حاول لسنج من قبل. وكانت المحافل صالونات ليبرالية. كان محفل برلين يسمى محفل يورك الملكى، محفل الصداقة. كتب فسلر مقالا فى المحافل، ما هى، وما ينبغى أن تكون عليه؟ يبحث فيه عن فلسفة السلام الخارجى والضمير الداخلى. وتصور أنه وجدها فى فلسفة اسبينوزا. وبعد أن قرأ رسائل يعقوبى اهتز اعتقاده ووجد فى الفلسفة النقدية لكانط وحيا له. وظن أن فلسفة كانط النظرية والعملية تقوده إلى اللانهائى. كانت مسلمات العقل مثل الواجب ألفاظا مقدسة كالشهب فى سماء العقل، ولكن تعصب الكانطيين للكانطية قلبها إلى ضدها، وأوقعها فى دجماطيقية "الشىء فى ذاته"، والتاريخ يستعيد نفسه لأن موقف فشته مع الماسونية هو نفس موقف أوغسطين مع المانوية، إعجابه به ثم انفصاله عنها والكتابة ضدها.

---

(١) XL, III, p 27.

(٢) فسلر Fessler XL, II, I, pp. 12-28.

(٣) XL,II, I, pp. 3.12.

بدأ فسه بمراجعة الطقوس الثلاثة عند يوحنا، الطريق، الحياة، الحقيقة. وأراد تأسيس مملكة الأخلاق التى دعا إليها كانط فى محفل "جوتنر ذو الأسد الواقف" [١]. ورفض الطقوس الخارجية والمراتب والدرجات من أجل عاطفة وأخوة روحية بين البشر [٢].

ربما كان غرض الماسونية استعمال فشته لسان حال لها. وكان غرض فشته استعمال الماسونية كلسان حال لنظرية العلم. فكلاهما به نزعة باطنية تأويليه رومانسية. كلاهما نزعة صوفية مثالية إلى الداخل، نزعة ذاتية إنسانية. يبدآن من العلة الغائية "غاية الإنسان" عند فشته و"غاية الإنسانية" فى الماسونية.

وقد استعملت الماسونية لفظ الشرق للدلالة على سحرها وربطه بسحر الشرق ومحفلها يسمى "الشرق الكبير".

كانت الماسونية تبحث عن نوعية معينة من الرجال: صاحب الفكر الحر الواضح الدقيق، رجل الأعمال المتصف بالمرونة والمهارة وفن الحياة، والمتدين صاحب الحس الدينى، والفنان وحماسه وذوقه. ويخلق هؤلاء إنسانية جديدة، وحدة روحية صوفية فى حوار متبادل بين المعارف، الفلسفة والدين والفن والحياة [٣].

وكانت الصالونات الإسرائيلية أصبحت هى الحامل للماسونية كمركز إشعاع ثقافى بعد أن تسامح الإمبراطور فردريك مع اليهود وسمح لهم بالخروج من الجيتو الأخلاقى والأحكام العلمانية المسبقة التى عزلتهم. وبمجرد انتهاء الحرب وعودة السلام أرادوا التمتع بما كسبوه أثناء الحرب من خلال الثقافة والتعليم. تأقلموا مع الثقافة الفرنسية المعاصرة، وتبنوا نوعا من العقلانية العلمية لتنظيم الحياة. وفى فرنسا غابت الأحكام المسبقة ضد المتحررين دون ماضى أو تراث وفى مجتمع يجهلون قوانينه. فى هذا الجو من التحرر العقلى والتسامح الدينى ظهر موسى مندلسون وأيده لسنج مما غير الروح فى برلين. فقد كسر مندلسون حدة التقاليد، وقواه الاضطهاد بعد محاولة الربط بين اليهود والمسيحيين. رفض إدانة العصر الحديث. كما رفض العزلة وعدم تعامل اليهود إلا مع

---

(١) جتنز ذو الأسد الواقف. Gutner au Lion debout.

(٢) وهذا هو موقف الصوفية من الفقهاء.

(٣) وقد حاول "إخوان الصفا" ذلك من قبل.

اليهود. وسمح لبناته بالقراءة ومشاهدة المسرح. وتبنى أغنياء اليهود فى برلين روح دائرة المعارف الفلسفية.

ربما كانت الماسونية وتعليق اليهودية عليها رد فعل على عزلة اليهود الثقافية. فالضغط على المحور الأفقى يتحول إلى محور رأسى منذ العهد الأول الذى تحول من حلف بين القبائل على المستوى الأفقى إلى حلف بين الله وبين إسرائيل على المستوى الرأسى، تحولا من الهزيمة إلى النصر، ومن الإنسان إلى الله، ومن الزمان إلى الخلود.

كانت اليهودية فى ذلك الوقت قبل أن تتحول إلى صهيونية روحية عند الكالى ثم إلى صهيونية سياسية عند هرتزل، يهودية تنويرية عقلانية تحت أثر كانط. فقد تأسست رابطة الفضيلة كنزعة عقلانية صوفية، أخلاقية رومانسية، ترى السعادة فى التعاطف دون التزام بواجبات لأن التعاطف لا يحتاج إلى واجبات [١]. وتكونت صالونات أدبية يهودية "ندوة القراءات" ترعرعت فيها الصهيونية بعد ذلك [٢].

وبعد الوفاق بدأ الخلاف بين فشته والماسونية، بين النزعة العقلانية والنزعة الاشراقية، بين الفلسفة النقدية والرومانسية الصوفية. فالتنوير مع العصر. كان وراء الثورة الفرنسية. نقد التراث والعصر وأثر فى وعى الجماهير. التنوير إعلان صريح وبيان للناس فى حين أن الماسونية تأويل باطنى وحركة سرية ومجتمع مغلق. والعقل لا يعرف الأسرار. والتدين واحد "محمديا" أو كاثوليكيا أو يهوديا. المهم النزوع نحو الكمال المطلق. كما ظهر الخلاف فى الماسونية كحركة سرية معارضة، والفلسفة النقدية حركة فلسفية علنية قد تتبناها بروسيا بالرغم من تحفظها على "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط، طاعة عمياء لله ولة والدستور والدين والأخلاق [٣].

وجد فسلر فى فلسفة التنوير عقلانية سطحية عند نيقولاى وأنصاره، وعاد إلى كانط. ووجد نقطة التقاء بينه وبين فشته. استعمل كانط لصالح الماسونية ولكن فسلر لم

---

(1) League de La vertue.

وذلك مثل قول الشاعر "إن المحب للمحب يطيع" ومثل نظرية إسقاط التكاليف عند الصوفية بعد الوصول إلى الفناء.

(٢) ندوة القراءات. Cricle de Lectures

(٣) وهو الخلاف بين المعتزلة كحركة معارضة عقلية والشعية كحركة معارضة باطنية سرية.

يكن كانطيا حقيقيا، وحاول استعمال المنهج الاستنباطي لعرض الماسونية نشأة وتطورا، تكوينا وبنية. وحول الفلسفة التاريخية الاحتمالية إلى فلسفة جدلية اعتمادا على المنهج الاستنباطي اليقيني(١).

اكتشف فشته أن الماسونية تدعى أنها حركة روحية وهى فى حقيقتها تهدف إلى مصالح الأرض. الماسونية هيئة دينية فى الظاهر وهيمنة رأسمالية فى الباطن. وغاية الإنسان ليست فى هذا العالم بل فى عالم أسمى كما قال السيد المسيح "ملكوتى ليس فى هذا العالم". غايات العالم الأرضى هى الواجبات لتحقيق هذه الغايات. الإنسانية كلها جماعة واحدة، جماعة مؤقتة أخلاقية مثل الكنيسة المثالية وليست الكنيسة الأرضية. وهى دولة واحدة متفقه مع روح القانون. وتلك غاية كل دولة وكل تشريع أرضى وكل تحالفات ومعاهدات بين الشعوب. وللموجود العاقل التفوق المطلق على الطبيعة الخالية من العقل. وللإرادة العاقلة الكلمة المطلقة على الآلية الميتة. رفض فشته أية نزعة إنسانية عامة تغفل النزعة الوطنية الخاصة، وتخرج الإنسان عن مواطنته. الماسونية كوسموبوليتانية تتجاوز الولاء للأوطان وفشته يريد إنسانية وطنية. فلا خير فى عام دون خاص. وهو نفس ما يدور حاليا بين العولمة كماسونية اقتصادية وسياسية وثقافية جديدة وبين الدول الوطنية التى تريد المحافظة على استقلالها فى تجمعات إقليمية ودون الذوبان فى العالم كقرية واحدة يتسلط عليها المركز الصناعى الأقوى كأحد أشكال الهيمنة الحديثة منذ بداية المركزية الأوربية فى بداية العصور الحديثة (٢). ولا يضحى فشته بالثقافة الوطنية لصالح ثقافة إنسانية عامة لا وطن لها ولا شعب. كما ينقد فشته الماسونية فى طريقة تثقيفها عن طريق الكتب المدونة أو التعليم الشفاهى. وإذا كانت الماسونية تنظيما تاريخيا فلا توجد حقائق تاريخية. وإن وجدت تنظيما سريا فلا يمكن الاقتناع به. يستعمل التاريخ فى الماسونية لامتلاك أرواح الشعوب. يريد فشته الانتقال من التاريخ إلى الإنسان، ومن الوقائع إلى الماهيات كما حاول كيركجارد فيما بعد. الماسونية فى النهاية جماعة مملوءة بالأسرار، ضلت طريقها منذ زمن طويل، غامضة، رغبات ومغامرات، وعموميات مشبوهة مع أن الهدف نبيل، تكوين تنظيم فلسفى حامل للأنوار كما فعل فيثاغورس.

---

(1) XL. II. 1. pp. 27-51.

(٢) انظر كتابنا مع صادق جلال العظيم: ما العولمة؟، دار فكر، دمشق ١٩٩٩.

ادعى فسلر أنه يطبق "نظرية العلم" على الماسونية وقراءة كل منها فى الآخـــر. إذ يقوم كلاهما على جماعة العلماء وهو ما حاوله أيضا هوسرل فى الظاهريات، تحمل شعلة العقل وإصلاح المؤسسات. أراد فسلر إصلاح الماسونية بكانط، وأراد فشته إصلاح كـانط بنظرية العلم. وحاول تقديم نظرية العلم فى محفل "برسلين" لحاجة النظرية إلـى تنظيـم، والأيديولوجية إلى حزب، والثورة إلى ثوار، ولكن غموض الماسونية ونزعتها الصوفيـة منعت ذلك. عيوب الماسونية الأسرار والشعائرية فى حين أن نظرية العلم تتفق مـع روح المسيحية الحقة، تحقيق الغاية القصوى.

٤- **الشك والمعرفة والإيمان.**

وموضوع "غاية الإنسان" قضية العقل والإيمان المعروفة فـى العصـر الوسـيط الأوربى والتى عرفها علماء الكلام المسلمون باسم العقل والنقل، والحكماء باسم الفلسـفة والدين أو الحكمة والشريعة. وقد أضاف إليها مقولة ثالثة هى الشك مـن أجـل إثبـات المعرفة[١]. والشك والمعرفة والإيمان هى أقسام الروح، كيف يتم الانتقـال فـى الـروح البشرى من الحس أى الشك إلى العلم والفلسفة أى الحرية إلى المطلق أى الديـن أو الله؟ كيف يمكن ارتقاء الذهن الإنسانى من العلم إلى الفلسفة إلى الدين؟

يقوم "غاية الإنسان" على قسمة جدلية ثلاثية: الشك، والمعرفة، والإيمان. وهو عـود إلى الأشكال الكانطى الأول الصلة بين شك هيوم الذى أيقظه من سباته وقطعية فولف فـى الفلسفة النقدية كمركب بين الموضوع ونقيضه، بين نفى المعرفة واثباتـها قطعـا وبيـن الموقف النقدى منها فكان الأقرب إلى روح كانط الشك ونقيضه الإيمان ثـم المعرفـة أى الفلسفة النقدية الجامع بين الموضوع ونقيضه، كانط الجامع بين هيوم وفولف. أما فشـته فانه يسير فى جدل صاعد كما هو الحال عند أفلاطون، من الشـك إلـى المعرفـة إلـى الإيمان، كل مرحلة لاحقة تتبنى السابقة وتتجاوزها. المعرفة تتجـاوز الشـك، والإيمـان يتجاوز المعرفة مما يدل عل إيمان فشته عائدا به إلى العصر الوسيط عند توما الكوينـى، من الحس إلى العقل الطبيعى إلى الإيمان. مسار فكره، من الخارج إلـى الداخـل ومـن الداخل إلى أعلى، من الشك إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الإيمان.

---

(١) وهو ما حاوله ابن حزم فى بداية "الفصل" فى إثبات المعارف ضـد مذاهـب الحـس وتكـافؤ الأدلـة والسوفسطائيين.

وربما عبر فشته عن روح الفلسفة النقدية التى كان لزاما عليها هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان، والجدل الصاعد أيضا من الحس إلى الذهن إلى العقل، من الزمان والمكان إلى المقولات إلى المثل.

ربما تكون "غاية الإنسان" إجابة على الأسئلة الكانطية الثلاث فى "المقدمات لكل ميتافزيقيا مستقبلية تريد أن تصير علما: ماذا يجب على أن أعرف؟ ماذا يجب على أن أفعل؟ ماذا يجب على أن آمل؟ المعرفة فى الشك، والعمل فى المعرفة، والأمل فى الإيمان[١].

وربما كان هيجل هو الذى عاد إلى المشكلة الكانطية الأولى فى الجدل الثلاثى بين الدين والفلسفة والمعرفة المطلقة أو بين الدين والفن والفلسفة. فالفلسفة أو المعرفة المطلقة هى القادرة على الجمع بين الموضوع ونقيضه. وزاد فشته على هيجل الإرادة. وأعاد وهيجل تناول الموضوع ضمن أعمال الشباب فى "الإيمان والمعرفة" وما سماه فشته المعرفة سماه هيجل الروح". وزاد عليه فشته الإرادة.

وتحيل هذه المراحل الثلاث للمعرفة إلى ثلاثة عوالم. عالم الشرك وهو الحس الذى لا يستطيع إدراك التوحيد، والواجب الأخلاقى الذى تنتهى إليه المعرفة، والواقع الذى يتم اكتشافه والفعل فيه عن طريق الإيمان. وطبقا لهذا الجدل الصاعد عند فشته تتحدد أهمية الأقسام الثلاثة كميا. فأصغرها الشك، وأوسطها المعرفة، وأكبرها الإيمان [٢]. وهى أهمية كمية وكيفية معا. فالشك أول خطوة فى طريق التفلسف سواء عن تأمل عقلى أو عن أزمة شخصية نتيجة التعارض بين حاجات متناقضة، الحتمية والحرية، الذات والعالم، الأنا والآخر[٣].

المعرفة لحظة التأمل والتحرر من الطبيعة، والتعبير عن ماهية الفرد ووجوده الحر الناتج عن ماهيته. ليست عمياء بل هى خالفة لعقلانيتها [٤]. ليست الطبيعة مجرد آلية

---

(١) وهو ما سماه الصوفية: علم اليقين، حق اليقين، عين اليقين ومصادر المعرفة الثلاثة: الحس والعقل والقلب. وهى درجات المعرفة عند الغزالى فى "المنقذ من الضلال".

(٢) الشك(٥١)، المعرفة (٧٦)، الإيمان (١٢١).

(3) Fichte: La destinaton de l'homme, traduction M. Molitor, Préface J. Hyppolite, ed. Montagne, Paris 1948 Collection (10-18).

(٤) وكما هو الحال فى أصل العدل عند المعتزلة الذى يبدأ بالتفرد عن التوحيد بخلق الأفعال ثم مساندة=

غليظة بل هى تجل من تجليات الألوهية طبقا لوحدة الله الطبيعة منذ اسبينوزا حتى هيجل وشلنج، مرورا بلسنج وهردر. إن الآلية الميتافيزيقية للماهيات المفردة وعلاقاتها المتبادلة وإدراك القوى البدائية فى هذه الطبيعة والتنظيم والتحريك الذاتى للفكر لا تعطى إلا وهم الحرية. الطبيعة قوة مستقلة تقود إلى الفكر. وهو نوع من الاسبينوزية الجديدة جعلها يعقوبى مصير كل معرفة عقلية. واستنباط المقولات فى نظرية العلم له قيمة شاملة فى تحرير المعرفة واكتشاف أن الطبيعة ليست وجودا فى ذاته بل وجود للفكر، وبالتالى وجود الذات أمام ذاتها بتوسط الآخر كما عبر عن ذلك هيجل فيما بعد.

ولا تستدعى "غاية الإنسان" فقط هذا الحدس العقلى بل يتم تجاوزه إلى الاعتقاد أو الإيمان. ويتفق فشته مع يعقوبى على حل أزمة الفكر التأملى. فالمعرفة وحدها لا تكفى لأن تحرر الذات من أسر الطبيعة دون أن توقعها فى حلم تحرر فارغ من أى شئ صلب يمكن الاعتماد عليه فى الداخل والخارج. المعرفة إذن معرفة بحددوها فيظهر الإيمان ليعطى واقع العالم ويشرع للمصير الخلقى. فى "نظرية العلم" تنجح المعرفة، وفى "غاية الإنسان" تفشل ومن ثم تظهر ضرورة الإيمان. أزمة المعرفة تعارض الحرية والطبيعة وأزمة الاعتقاد تعارض الواقع والحلم. ومن ثم يشق فشته طريقا جديدا مثل كانط بين شك هيوم ومثالية بركلى للتخلص من الشك والخيال عن طريق الإيمان. فالإيمان يقين الأخلاق وإلا تحولت إلى عدم مطلق.

أراد فشته أن يعطى الفلسفة وضع الهندسة دون أن يتخلى عن التجربة الروحية [1]. المعرفة التأملية لحظة ضرورية للتخلص من القطعية واكتشاف الحياة واليقين الوجودى الذى لا تستطيع الفلسفة أن تحل محله. الفكر هو جوهر الحياة الحقة. الفلسفة التأملية تغوص فى الحياة وتؤدى إلى الفعل باسم العقل. غاية المعرفة التأملية ليست معارضة الحياة بل استبعاد العلم الزائف، والتحرر من الطبيعة القاهرة. لذلك تمت صياغة "نظرية العلم" للجميع بين التأمل والتجربة، بين العقل والفعل. فالعمل جوهر النظر، و"نقد العقل العملى" هو جوهر "نقد العقل النظرى"، وله الأولوية عليه. والحرية هى نقطة ارتكاز

=الحرية بالعقل تحقيقا للمسئولية وهو فى الأحوال مثل الطريق الصوفى ومراحله الثلاث . الأخلاق. فى المقامات والنفس فى الأحوال، والميتافيزيقا فى الفناء.

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 18-27.

الحياة التأملية. ويستطيع الحدس العقلى إدراك حلول الأنا المطلق فى الأنا العملى. "نحن لا نعمل لأننا نعلم بل نعلم لأن مصيرنا العمل" . العقل العملى جذر كل عقل علمى. وهو الموضوع الفعلى، ميدان الواجبات. ولا يوجد عالم آخر أو أى موضوعات أخرى فى العالم سواه. وكل قدرات الإنسان المعرفية النهائية لا تكفى لتصور عالم آخر. إنما يتم ذلك بفعل الواجب الذى يفرض وجوده على الإنسان والعالم.

وبعد المعرفة يأتى الإيمان كما هو الحال عند يعقوبى. وهو الذى يكشف عن الواقع خارج الأنا. عند يعقوبى يحيل الاعتقاد إلى إيمان الطفولة. وعند فشته هو مطلب العقل العملى. إنه الوعى الأخلاقى الذى يضمن الواقع خارج الأنا، والغاية القصوى للوجود، ميدان الفعل كما هو الحال عند ماركس وبلوندل ومونييه. هو الذى يوقظ صوت الضمير. هنا تتحول الكلمة إلى جسد، ويصبح لكل شئ معنى، ويظهر الترابط بين الأفراد فى جماعة الأرواح وتآلف القديسين [١].

والفكرة ليست صورة بعدية بل صورة قبلية أو نموذجا [٢]. فإذا أحال التأمل العالم إلى حلم فان الشعور الحى يوغل فى العالم، ويحمى نفسه من سفسطة المعرفة لأن المعرفة تخلو من أى أسس ذاتى لها. ثم يأتى الإيمان ليعطى المعرفة يقينها. والإيمان ليس معرفة عقلية بل قرار الإرادة يعطى المعرفة قيمتها القصوى. هو الفكر الذى ينتج الفكرة، القوة الفعالة الفعل، وهى قوة خيرة. والشرسكون وكسل وجبن وكذب.

والميل فى الأنا حرية مازالت غير واعية بذاتها، فى طريقها إلى الاستقلال الذاتى. وهو طريق مملوء بالانطولوجيا، يفتح المجال للوجود، الوجود الشرعى، نداء الوجود لذاته بلغة هيدجر. يتجه العالم نحو الأنا، وينادى بالتغيير، وفتح أفق جديد للتاريخ الإنسانى وراء الغاية الدنيوية. تشعر الذات حينئذ أن شيئا واقعيا يوجد، وأن الفعل الإنسانى هو الذى يوجده. الغاية الدنيوية ليست هى الغاية القصوى بل مثل أعلى يمكن تحقيقه من خلال الفعل الإنسانى الحى، سبب وجود الذات، هنا يتجاوز "غاية الإنسان" "علم الأخلاق" الذى اكتفى بالغاية الدنيوية.

---

(١) وهو أشبه بما يقوله الصوفية عن مدن الأبدال والأقطاب.

(٢) الصورة البعيدة Nachbild، الصورة القبلية Vorbild.

أ- **الشك.** ويدور الشك حول موضوع واحد، إثبات وجود النفس مثل الكوجيتو الديكارتي، اثبات الأنا أفكر أو الوعى الذاتى [١]. وشهادة الوعى لا تخطئ. ففى كل كائن يتعين الوعى الخاص بصفة مطلقة لأنه ينبع من الطبيعة وإن أخطأ فهناك الندم، وهو ميلى وضعته الإنسانية من أجل الإصلاح والسعى نحو الكمال. والتوبة شعور بالإنسانية. والوعى الذاتى ليس مجرد جوهر بل هو انطلاق نحو غاية، فالعلة الغائية هو الطريق إلى إثبات الوعى الذاتى وليس العلة الفاعلة مثل الله أو العلة الصورية مثل الفكر الخالص أو العلة المادية مثل الجسم. الوعى مستقل بذاته. ويكون بالذات وبالفكر وبصفة قولية ما سيصير إليه فيما بعد. يريد الوعى أن يكون مستقلا، عمله ذاته مما يتطلب شجاعة أدبية فائقة. وهى معرفة مباشرة تتطلب فحص كل شئ بصراحة ووضوح. ولا يمكن التفكير فى أشياء تتأرجح بين متناقضين.

طبيعة الذات أن تفكر. والفكر قوة طبيعية، كالقوة النامية [٢]. وهى قوة متغيرة، تتطور وتتبدل، لها قوانينها فى الذات وفى الطبيعة. الوعى فى الطبيعة مثل نمو الشجرة. وهو النماء. والفهم هو اتساق متبادل بين الوعى والطبيعة. وتنتهى طبيعة الذات المفكرة إلى أنها تعى تعينها وعيا مباشرا باعتباره من تعينات الطبيعة. وهو جزء من كيان الذات، ومقوم لحقيقتها، وعى بتحددها. تعين الذات من تعين الطبيعة. إذ تعى الذات الطبيعة نفسها ككل، كنقطة بداية حتى تصل إلى النهاية، الكائن الأعلى، فى مسار من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى أعلى، من الشك إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الإيمان. فتأثير الأشياء الخارجية ادعاء كما يدعى الشك وكما طورت الوضعية فيما بعد. فالعلة توجد فى الذات. والوعى بالذات هو وعى بالعالم.

والعالم والمعلوم، والفكر وموضوع التفكير، شئ واحد. يتذكر الإنسان المعارف التى يمتلكها حتى على نحو غامض. يثبت ديكارت الكوجيتو أولا ثم وجود الله ثانيا ثم خلود النفس ثالثا، ثم العالم رابعا. ويثبت فشته العلم وفى نفس الوقت المعلوم. فلا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا علم، توحيدا بين الذات والموضوع. يثبت الذات أولا فيكتشف فيها العالم ثانيا ثم الغاية ثالثا. كوجيتو فشته أقرب إلى كوجيتو هوسرل، إثبات الذات والموضوع،

---

(1) Fichte: Op. Cit. pp. 49-100.

(٢) وهى مثل تشبيهات محمد اقبال. وهو نفس إحساسى منذ عام ١٩٥٦ وأنا مازلت طالبا فى السنة الرابعة بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة.

فكل علم هو علم بشئ، وكل وعى هو وعى بشئ. عند فشته الكوجيتو كوجيتو العالم وليس كوجيتو الفكر، عودا إلى الأشياء من خلال الوعى كما هو الحال عند هوسرل وهيدجر. ويدرك العالم بسهولة ويسر دون تطويل الكوجيتو وإسهاب فيه. يتم تجاوز الشك إذن عن طريق وجود الموضوع وليس عن طريق إثبات المعرفة، بإثبات شئ ما ضد نفى وجود الأشياء [1].

يثبت فشته الكوجيتو والعالم فى نفس الوقت، وجود الذات العارفة وموضوع المعرفة، إمكانية المعرفة والوجود معا وفى آن واحد دون ما حاجة إلى التحول من ديكارت إلى هوسرل، من الكوجيتو إلى "الكوجيتاتوم" من قالب الشعور إلى موضوع الشعور، من بداية العصور الحديثة إلى نهايتها. الكوجيتو كشف للوجود والإرادة، أقرب إلى سارتر منه إلى ديكارت، موضوع الرغبات والتطلعات، وأكثر التصاقا بالحياة باسم الوعى من فلاسفة الحياة، ومن الوجود من الفلاسفة الوجوديين.

والقصد من إثبات الذات الإمساك بالطبيعة المتغيرة فالوعى محاط بأشياء قائمة بذاتها ومتمايزة. وكل شئ له عدد من المميزات والخصائص وكما هو الحال عند هوسرل فى الوعى بالعالم فى الجزء الثالث من "الأفكار" [2].

هذه الخصائص متغيرة وليست ثابتة. تهرب من الوعى ولا يستطيع الإمساك بها. ومع ذلك كل ما هو محدد على وجه العموم هو ما هو وليس شيئا آخر أى قانون الهوية. وكل شئ بمفرده يكون على ما هو عليه. فما أسباب هذا التغير؟ هناك كل وراء الأجزاء. وتتسلسل المتغيرات حتى تنتهى إلى شئ ثابت. كل شئ يحيل إلى الآخر حتى ينتهى إلى شئ ولا يحيل إلا إلى نفسه. لا يفسر التغير ذاته. هناك قوة فاعلة فى الأشياء وإن لم تعرف صورتها تماما. هل هى فى الأشياء أم خارجها؟ هى تعين داخلى للقوة فى ذاتها وتعين خارجى للحادث من الظروف المحيطة يحددان تغيرها. لم يوجد الوعى بذاته بل بسبب آخر، قوة فى الطبيعة أو قوة خارجية. هى قوة داخلية لها واقعها الخارجى، فى عالم الأشياء وفى الوجود الإنسانى. لا فرق بين الذات والطبيعة. كلاهما حياة. هنا يصبح

---

(١) وهو ما يفعله ابن حزم فى أول "الفصل" لاثبات الحقائق ضد نفاتها من الشكاك.

(٢) انظر رسالتنا L'Exégèse de la Phénoménologie, pp. 266-267.

فشته عالما جديدا دخل فيه هيجل وبرجسون، ديمومة الوعى وحركة التاريخ [١].

هناك قوة فى الطبيعة وراء نبات الزهرة، قوة واحدة فى الأشياء تجعل الطبيعة كلا واحدا متماسكا. وما فى الذات ما هو إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة فى الطبيعة. وكل وضع يتحقق فى نطاق موجودات العالم كلها. الذات مظهر من مظاهر قوة عامة، قيمة نفسها بنفسها. ولا يمكن إدراك ذلك بالحجج بل بالحدس المباشر. الطبيعة تضع الذات، والذات تضع الطبيعة تأكيدا لوحدة الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج [٢].

وتأتى المعارف عن طريق التجارب المشتركة، التفاعل بين الأنا والآخر عن طريق التعلم. فالآخر موجود. وعدم تطابق فردين نتيجة لاختلاف الظروف. التفرد بالشخص. بين الأنا والأنت علاقات متبادلة، الموجودات المفكرة نظراء.

والوعى الذاتى هو وعى بالحرية كما لاحظ اسبينوزا من قبل. فى الوعى المباشر تبدو الذات حرة. وعندما تفكر فى الطبيعة يتبين لها أن الحرية مستحيلة. وكلا الشعورين صحيح، الحرية والضرورة. حرية الذات وضرورة الطبيعة فى الذات اتجاهات متناقضة، الحرية والضرورة، النفس والبدن. تظهر الحرية وسط الضرورة، والضرورة وسط الحرية جمعا بين حرية ديكارت وضرورة اسبينوزا.

والإرادة وعى مباشر لنشاط الطبيعة فى الذات، قوة القانون الأخلاقى، قصد الفضيلة والإرادة الخيرة. والنصر دائما لقوى الفضيلة. تبقى الفضيلة فضيلة دائما والرذيلة رذيلة دائما. للرجل الفاضل طبيعة جليلة، وللرجل المرذول طبيعة منحطة وكريهة إلى النفس.

الذات فى ضرورة البدن وتتوق إلى الحرية، والبدن فى عالم الضرورة ويتوق إلى حرية الروح. الذات ليست جسمها بل حريتها وإرادتها. ولدى الذات شعور عميق بنفسها كموجود مستقل فى ذاته وحر. والحرية فى الكائنات العاقلة ثم ينشأ فيها التعارض بين القدرة كتأثير فاعلى للحاسة الخاضعة للطبيعة والمتحركة دائما بحسب القدرة التى

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 49-100.

(٢) وذلك مثل أدلة المتكلمين على وجود الله، والانتقال من المتغير إلى الثابت، دليل الحدوث والقدم، والممكن والواجب، والجوهر والأعراض، والجزء الذى لا يتجزأ.

أوجدتها، والفكر يبقى بلا أثر أو فاعلية، وبين مشاركة هذه القدرة متى وجدت لقدرة أخرى متعالية على الطبيعة خالصة مطلقة من التقيد بقوانينها وهى قوة التمثلات والإرادة. فى القدرة الأولى ليست الذات حرة، وفى الثانية حرة. والوعى المباشر عاجز عن إصدار قرار فى الحالتين. نسق الحرية يرضى الذات ونسق الضرورة يهدمها ويعدمها. نسق الحرية هو حبها، ونسق الضرورة يطاردها. لا تكون الحياة إلا فى الحب، وبدونه يكون العدم والموت: ويقول صوت الطبيعة "أنت لا تحب نفسك لأنك غير موجود، فالحب موجود والوجود للحب". ومن ثم لزم حل هذا التعارض وضرروة اتخاذ القرار. هناك إذن عاملان: التحديد الداخلى للقوة والتحديد الخارجى بالظروف وكما هو الحال عند كورنو فى تفسير وقوع الحوادث باجتماع الإرادة الحرة وقانون التاريخ الحتمى. الذات هى ما يمكن أن تصير إليه القوة الإنتاجية للبشر بعد أن كانت ما كانت وبعد أن كانت فى علاقة تعارض مع القوى الأخرى المعارضة. العالم يبدأ حيث تنتهى الإرادة[١]. تبدو الذات أمام نفسها ذاتا حرة. نظام الحرية يرضى والنظام المعارض يقتل ويعدم. وان لم تكن الذات حرة فإنها تكون مجرد مظهر لقوى غريبة.

وبعد أن اطمأن فشته على وجود العالم الخارجى تصبح المشكلة هى معرفة الذات. وكل ما فى العالم الخارجى متعين متحدد، وكل جزء فيه يرتبط بالكل. والإنسان حلقة فى هذا التسلسل. ويكشف له الوعى المباشر عن الشعور بالحرية، ولكن التناقض يوقعه فى حيرة لا خلاص منها إلا باليقين المعرفى.

ويمتاز الإنسان عن الحيوان بالحرية فى مقابل الحتمية، وبالأخلاق فى مقابل الميول. لذلك يتساءل الإنسان. والتساؤل بداية المعرفة، والشك بداية التساؤل. ثم يعترض القلب على التساؤل فى صورة حوار بين الإنسان والروح الذى يبدو له فى ليله قلقة كوحى بالحقيقة. ويظهر من الحوار أن حتمية الطبيعة ليست إلا خلقا من الفكر، وأن مسلسل عبودية الإنسان من صنع يديه. الطبيعة وحتميتها تناقض مطلب الحرية. ليس لها وجود فى ذاتها أو لذاتها تعارض الروح وتفرض نفسها عليه بل هى نتاج النشاط الروحى. صفات الموضوعات وجودها فى محل أى فى مكان ثم نسبتها إلى أجسام خارج

---

(١) وربما يؤدى ذلك إلى نظرية المجال الحيوى. وقد عرف موسى ديان حدود إسرائيل بعد هزيمة ١٩٦٧ بأنها المدى الذى يستطيع إليه أن يصل جيش إسرائيل.

الذات طبقا لقوانين لها وهى تحديدات لنشاط الروح [١]. وكل الموضوعات، صورة ومادة، من خلق الروح. وجودها فقط خارج الروح لأنها سابقة على الوعى. إذا ظهرت تبدو لـــه كمعطى. العالم ما هو إلا مرآة تعكس نشاط الروح، والأشياء ليست إلا صورا أى إسـقاطا من الذات، لميولها وأفعالها. ومن ثم فإن العالم وقوانينه لا يكـــون إلا بالحريـــة. العـــالم والضرورة انعكاس لنشاط الذات الخلاق ولعملية الروح. عالم الطبيعة لا يفرض حـــدودا على الروح وعلى الحرية لأنه ليس له وجود فى ذاته. ليس له واقع إلا ما تعطيه الحريـــة له. والإنسان الذى يخشى من هذه الضرورة التى لا وجود لها إلا فى ذهنه إنما يرتعـــش أمام شبح من صنعه.

ب- **المعرفة**. وتتكرر فى المعرفة موضوعات الشك من جديـــد، الحـــس، العقـــل، والعالم، والفعل، أى المعرفة عن طريق الحواس ثم عن طريق العقل، ثم الوعى بالعـــالم، ثم التحول إلى الفعل طبقا لمسار "غاية الإنسان"، من الشك، إلى المعرفة إلى الإيمـــان [٢]. ثم تفصل الحواس، فالمعرفة تبدأ بالحس ولا تتوقف عنده كما هو الحال عند كـــانط فـــى الحساسية الترنسندنتالية وفى الظاهريات عند هوسرل. يبدو الوعى وكأنه إدراك. والحـــس لا يلمس عاما. لا يدرك إلا الجزئيات، ويكون قاصرا عن إدراك الكليات [٣].

ثم يتم الانتقال من الحس إلى العقل، ومن الشك إلـــى المعرفـــة، ومـــن الحساســـية الترنسندنتالية إلى التحليل الترنسندنتالى، من صور الحس إلى مقولات الذهن بلغة كـــانط. ويجادل العقل الحواس لاثبات أنه يمكن تجاوزها إلى الوعى الذاتـــى المباشـــر، الوعـــى بالنشاط الذاتى[٤]. والحدس علم. والروح لا تنسى أبدا ما تبينه بوضوح وهو الوعى فـــى كل إدراك بالذات. الذات هو العلم. والوعى بالذات نظرية العلم أو علم العلم وهـــو مـــا سماه هوسرل فيما بعد "الظاهريات". وشرطا العلم الضرورة والشمول كما هو الحال عنـــد كانط[٥].

وكما تحول الإدراك إلى وعى بالذات يتحول الوعى بالذات إلـــى وعـــى بالعـــالم.

---

(1) XL, II, I, pp. 207.

(٢) ويشبه ذلك تحليل الجوهر والأعراض من خلال الحواس فى علم الكلام.

(٣) يستعمل فشته لفظين: Wissen, Erkentnis

(4) Fichte: Op. Cit., pp. 103-182.

(٥) وذلك مثل الغزالى وحوار العقل مع الحس فى "المنقذ من الضلال".

والسؤال هو: هل هناك شئ خارج الأنا؟ وهى مشكلة الذاتية والموضوعية التى قسمت الفلسفة الحديثة المتمردين قسمين منذ ثنائية ديكارت وكانط حتى توحيد فشته وهيجل وشلنج حتى هوسرل. وقد بدأ اسبينوزا هذا التوحيد من قبل بين "الطبيعة الطابعة" و"الطبيعة المطبوعة". فاسبينوزا أقرب إلى الألمان منه إلى الفرنسيين. هو فشته قبل الأوان على مستوى الوعى بعد أن تحول الجوهر إلى الذاتية ولا يمكن الوصول إلى العالم الخارجى إلا عن طريق المبدأ العقلى.

ولا يمكن الوصول إلى العالم الخارجى إلا عن طريق المبدأ العقلى. فالفكر يشرع للواقع كما هو الحال عند كانط، وليس الواقع هو الذى يشرع للفكر. القبلى شرط البعدى وليس البعدى شرط القبلى بمقولات كانط الشهيرة. والوعى بالشيء ليس وعيا بشيء معطى جاهز بل هو الوعى بإنتاج الشيء ابتداء من تمثله. فالوعى لا يأخذ فقط بل يعطى، لا يستبدل فقط بل يهب. وهى تفرقة هوسرل بين الوعى المعطى والوعى المستقبل [١].

ولا يوجد تمييز بين الذات العارفة والموضوع الذى تعيه. ومع ذلك هناك انتقال من المعرفة إلى الوجود. لا يستطيع الإنسان الحديث عن علاقة خارج وعيه. إذ أن وعى الشيء خارج الأنا ليس إلا نشاط قوته الخاص على التمثل. وإذا كان ما يوجد بصفة عامة خارج الذات لا يوجد إلا بالوعى به فإنه من اليقين أن الجزئى الذى يوجد بصفة متباينة مع غيره من الجزئيات فى هذا العالم الخارجى لا يمكن أن يوجد بطريقة أخرى [٢].

والسؤال هو: هل هناك عالم خارجى، خارج الوعى به يتم الفعل فيه؟ يتحدث فشته عن عالم تحكمه العلية كما هو الحال فى عالم كانط واسبينوزا، العلة الطبيعية عند نيوتن وليس القانون الرياضى عند جاليليو وكبلر. وقد وصل فشته إلى ذلك بالفكر الذى ينتهى إلى أن هناك علة لكل ما هو عارض. غاية المعرفة الخروج من الذات إلى الموضوع، ومن المعرفة إلى الوجود، ومن الوعى إلى العالم.

إن بقاء العقل على ما هو عليه إلى ما وراء الحس يدل على أن هناك شيئا. وهذا التمثل حقيقى وعى مباشر بكائن خارج الذات. وكما أن الإدراك الحسى يتحول إلى

---

(١) الوعى المعطى La conscience donnatrice ، الوعى المستقبل La conscience réceptive

(٢) وهو نوع من قياس الأولى المعروف عند المسلمين.

الوعى بالذات كدرجة أولى من درجات التعين، كذلك يتحول الوعى بالذات الى وعى بالعالم كدرجة ثانية من درجات التعين.

والسؤال الأهم هو: هل يدرك هذا الواقع خارج الوعى بالحدس أم أنه موضوع للفعل، وميدان للحرية؟ يبدو أن إجابة فشته هو أن العالم الخارجى بعد الوعى به هو ميدان للعمل. لذلك يصيح فى إحدى الفقرات "العمل، العمل، العمل".

ويفرق فشته بين الحرية والتلقائية والتفكير. فعل العقل نتيجة الوعى بالذات يسمى حرية، الحرية العاقلة المسئولة. والفعل دون وعى هو التلقائية. وفعل العقل بمفرده تفكير [1].

ويلخص فشته الموقف كله بأسلوب التأملات بأن لدى شعورا بالأنا على الإطلاق لأنى موجود، على وعى بذاتى كموجود عملى، وموجود عاقل. الأول حسى، والثانى عقلى. ولا يمكننى إدراك اللامحدود لأننى نفس محدود وهذا يدفعنى إلى الانطلاق خارج الوعى بالذات إلى الواقع العريض بفعل الحرية. فإذا عرف الإنسان العالم الخارجى عن طريق الحواس فان إدراك الأشياء الخارجية مشروط بادراك الذات. والفرد لا يدرك إلا ذاته. ثم يسقط على الخارج احساساته وتتحول إلى قوانين للفكر. الوعى بالذات هو انتاج تمثل الإيمان وإيجاد التطابق بين الأنا واللاأنا. وهو يمثل تراث الأنا أى تاريخ الفلسفة. وهكذا يتحرر الفرد من ضغط العالم الخارجى لأنه من نتاج حريته.

والانتقال من الشك إلى العلم أو المعرفة الصحيحة يجعل العالم مجرد ظاهر، نظام صور- وانعكاسات، ويستبدل بالعالم الحلم. ويعجز العلم الذى يقضى على خطأ الدجماطيقية أن يعطى الحقيقة لأن المعرفة صورة وتمثل، فارغة بلا مضمون وكأن فشته ينتقل من صور الحساسية الترنسندنتالية التى سماها الشك إلى مقولات الذهن الفارغة عند كانط. يدرك الإنسان الواقع بالعلم، ويكون العلم بديلا عن الواقع.

جـ- الإيمان. وهو نهاية مطاف المسار المعرفى من الشك إلى المعرفة إلى الإيمان، من الحس إلى العقل إلى القلب فى جدل تراتبى صاعد وكأن الإيمان هو المركب

---

(١) وهو يشبه موقف المعتزلة فى أصل العدل الذى يشمل الحرية والعقل، خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين. Fichte. Op. Cit., p. 177

بين الشك والمعرفة (١) "والعينان المضيئتان بالدين هما وحدهما اللتان تنفذان إلى مملكة الجمال الحق" (٢). ولا يستطيع الإنسان أن يخترق الحجاب إلا الذى يتيح معرفة ما لا يمكن للعقل معرفته. ويستعمل فشته لفظ القلب "ماذا تبحث أيها القلب؟" مما يدل على النهاية الصوفية فى "غاية الإنسان".

ويتضمن هذا الجزء العمل أو التحقق بعد أن تضمن الشك والمعرفة النظر والتأمل. مهمته العمل وليس العلم. إذ لو استقرت الإرادة. على فعل الخير يتحقق العقل على الحقيقة. فالأخلاق شرط المعرفة، والعمل صحة النظر وتصديق له. غاية الإنسان أن يسلك أخلاقيا. والعقل العملى أساس كل تعقل، وشرط التحول من العدم إلى الوجود.

والإيمان ليس دينا بل مجرد اليقين، عين اليقين (٣). ومن ثم يستحيل التخبط أو الوقوع فى الوهم أو الخداع. وينتهى الشك والقلق والحزن (٤).

كل علم يفرض علما أرفع منه، فالمعرفة أرفع من الشك، والإيمان أرفع من المعرفة. والحقيقة أن الإيمان ليس علما ولكنه قرار من قبل الإرادة يعطى للعلم قيمته الكاملة. والفرق بين العلم والإيمان هو الفرق بين الذاتى والموضوعى، بين المعرفى والوجودى، بين النظر والعمل، وكلاهما ضرورى، لا علم بلا إيمان، ولا إيمان بلا علم، وهى المشكلة الرئيسية فى العصر الوسيط المسيحى.

الإيمان ليس كالعلم. هى ملكة للاستدلال تحتوى على تراجع لانهائى من أجل إدراك مباشر للواقع. يعطى العلم كمعطى أصلى، المبدأ الذى بدونه تضيع المعرفة فى التجريد والفراغ. هذا الواقع المباشر الذى يدركه الإيمان وهى الحرية، منبع كل واقع، علية العقل. يشهد بذلك الشعور بالواجب. والإيمان بالحرية بقدر تحقيقها.

ليست الحياة إذن مجرد لعبة عقيمة دون حقيقة ودون معنى. إنها حياة الشعور الذى يعطى التمثلات الحقيقية للواقع. العالم الموضوعى ميدان الواجبات التى تمحو كل شك فى

---

(١) يمكن ترجمة Glauben الاعتقاد Croire أو الإيمان.

(2) Fichte: Op. cit., pp. 185-306.

(٣) وهى تفرقة الصوفية بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين.

(٤) هو أشبه بشرح الصدر فى القرآن الكريم فى آيات كثيرة تذكر الشرح فى الصدر مثل "ألم نشرح لك صدرك" ودعاء "واشرح لى صدرى".

وجود العالم لأنه لا يمكن تحقيقها إلا فيه. وجود العالم مطلب خلقى، ميدان لتحقيق الفعل، وممارسة الحرية. إن أساس المعرفة بالعالم الخارجى ليست الأشياء أو تمثلاتها فى صور خالصة بفعل الخيال بل الاعتقاد الضرورى بالحرية وبالفعل طبقا لقواعد السلوك الإنسانى. ليس الوعى بالعالم الواقعى سبب الحاجة إلى الفعل بل الحاجة إلى الفعل هو سبب الوعى بالعالم الواقعى. العقل العملى سبب كل عقل. وللكائنات العاقلة، يقين الفعل يقين مباشر.

ومع ذلك لا يعتمد نظام العالم على إرادة الإنسان ونواياه بل على مجموع قوانين لا يمكن السيطرة عليها. يحدث تقدم العالم بالاستقلال عن الفضائل والرذائل للبشر، العالم اللامرئى الذى يتطلبه الوعى الخلقى. إذ يقتضى العالم الروحى وجود إرادة لا نهائية، إرادة العقل، تشارك فيها الارادات الفردية [1].

ويعرض فشته فى الإيمان أربع مسائل: صوت الضمير، والعلة الغائية، والفعل الإرادى، والواجب.

أولا، كل موجود مفكر ومفكر فيه طبقا لوحدة الذات والموضوع كما هو الحال فى ظاهريات هوسرل وهيدجر، ووحدة الروح والطبيعة عند شلنج. ومع ذلك يظل السؤال: هل هناك شئ خارج الذات؟ هل يمكن الخروج من الذات إلى الموضوع، من الوعى بالعالم إلى العالم الفعلى؟ وتستمر الثورة الكوبرنيقية من كانط إلى فشته مع توحيد الذات والموضوع فى عملية خلق متبادل وليست فى علاقة المركز بالمحيط فى تأويل جديد لعبارة السيد المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟". فشته يسوع جديد للعصر الحديث. هناك صوت باطنى يبحث عن شئ خارج التمثل، غريزة ونشاط وفاعلية مطلقة مستقلة، شعور غريزى واضح بالفكر، قدرة على تكوين معنى عام، تصورات الأهداف بعد تصورات المعرفة. هو صوت داخلى حقيقى يكشف الواقع. وهو أكثر من الضمير الخلقى عند بتلر، والحاسة الخلفية عند شافتسبرى، بل نداء داخلى ينصت له، يصوغ أوامر تدفع نحو شئ واقعى، التركيز على القلب الذى يخلق موضوعه. الأوامر تؤدى إلى الواقع، من داخل الذات إلى خارجها، من الوعى بالعالم إلى الدخول فى العالم، من التمثل إلى الفعل، من النظر إلى العمل، ومن المعرفة إلى الأخلاق. فالواجبات

(1) X L, II, I, P. 213.

موجودة موضوعيا بالفعل. والغاية الأخلاقية موجودة، والإيمان بها واجب طبقا لعبارة فشته الشهيرة "لو آمنت بمثل أعلى ثم اتضح لى فيما بعد أنه غير موجود. فليس خطئى أننى آمنت به، ولكن خطأه هو أنه غير موجود". لا يكفى فقط الخروج إلى العالم بل إلى العمل فيه، جمعا بين الواقعية والفاعلية كعنصرين موجودين بالفعل وليسا فقط موضوعين بالفكر وهما قابلية للتعين، شعور بدافع فى النفس، تقدم إلى الأمام. يبدو أن الإنسانية عود إلى العالم قبل التجربة والحكم عند هوسرل وكل الظاهريات التالية بعد رفع القوسين والتحول من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا. والسؤال هو : هل استطاع فشته تجاوز المثالية المطلقة؟ هل استطاع أن يتجاوز ثنائية الذات والموضوع التى وضعها ديكارت فى بداية العصور الحديثة تأمليا وأكدها كانط منطقيا؟ ألم يفرق فى الذاتية عندما جعل الذات تخلق موضوعها؟

ثانيا، تبدو أهمية العلة الغائية باعتبارها العلة الفاعلة الحقيقية. الأنا فى الأنا من أجل الأنا من الخارج إلى الداخل إلى أعلى. والغاية العليا العقل تملؤ النفس احتراما [1]. ومن ثم تكون الأولوية عند فشته فى كتب النقد الثلاثة "لنقد ملكة الحكم" على "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى" لكانط متميزا عن باقى الفلاسفة بعد كانط. يجمع فشته بين العلة الغائية والقانون الخلقى، بين "نقد ملكة الحكم" و" نقد العقل العملى" فى حين يعطى شلنج الأولوية أيضا للكتاب النقدى الثالث "نقد ملكة الحكم" ولكن للحكم الجمالى. ومن ثم يتصدر سؤال "ماذا يجب على أن آمل؟" على سؤال "ماذا يجب على أن أفعل؟". كل عمل له هدف يحدده العقل. فالعقل غائى بطبيعته، وهو تأويل جديد لمملكة الغايات عند كانط التى هى تأويل لعبارة المسيح "ملكوتى ليس فى هذا العالم". تحقيق الهدف هو سبب الوجود الإنسانى وغايته القصوى. "الوجود غائية، والغائية وجود" . الحياة هدف، والهدف حياة. الهدف فى طبيعة الإنسان وجوده الغائى، والإنسان وجود من أجل الغاية. الحياة بلا هدف تصبح بلا فائدة. ويتم الحصول على هذه الغاية فى الحياة وبالحياة وللحياة لأن العقل يقتضى الحياة. كما يتم الحصول عليها لأن الإنسان موجود. فالغاية هى الوجود، تتعدى الزمان والمكان. ويتوحد الإنسان معها. وعند ما تتحقق الغاية يرضى الإنسان

(١) وهو ما سماه إقبال أن الذات تتخلق بالغايات.

ويكتمل، ويظهر الإنسان الكامل، وتتحقق غاية التاريخ [١].

والغائية ليست فردية فحسب بل جماعية، تغير إلى ما هو أفضل فى الفرد والجماعة، فى الفكر والواقع [٢]. فأفضل العوالم الممكنة عند ليبنتز لا يتحقق إلا بالفعل، وليس مجرد تمن أو رغبة، واقع معطى دون أن يتحقق بالفعل. فالتجدد دائم لا ينقطع. الغاية للفرد وللجنس البشرى كله كما هو الحال عند لسنج فى "تربية الجنس البشرى"، تقدم العالم الأبدى. ولا معنى لسؤال: ماذا ستفعل الإنسانية بعد تحقيق الهدف؟ هذا هو التاريخ. وحكم العالم هو تاريخ العالم كما سيتضح ذلك فيما بعد عند هيجل [٣]. والتقدم الأخلاقى هو الذى سيؤدى إلى الحكمة الحقيقية كما هو الحال عند لسنج وكانط.

ثالثا، يحقق الفعل الغاية حتى يقع الشيء. فالعالم ممكن لا يتحول إلى واقع إلا بالفعل. الوجود فعل والفعل وجود كما هو الحال عند بلوندل. الفعل حركة المادة استباقا لماركس "افعل، افعل، هذا هو السبب فى وجودنا فى هذه الدنيا، لا أريد فقط أن أفكر بل أن أعمل" [٤]. ويستطيع كل فرد أن يحقق ذلك، تلك هى الولادة الثانية بتعبير كير كجارد، الولادة الجديدة، والحياة الجديدة ودون الوقوع فى المذهبية المغلقة. والكثيرون يتثاقلون إلى الأرض، ويكونون مع الخوالف، ويرضون بالقعود [٥]. التراجع نكوص وضياع.

غاية الإنسان إذن ليست المعرفة فحسب بل أيضا الفعل طبقا للمعرفة، والعمل لتحقيق النظر. فالمعرفة ليست غاية فى ذاتها بل مقدمة للفعل. فإذا انعزل الإنسان عن العالم من أجل النظر فانه يعود إليه من خلال العمل. ومع ذلك، مازال التوتر قائما عند فشته بين التأمل والفعل.

الإيمان هو العمل وليس النظر [٦]. وتسميته إيمان غير دقيق. الأقرب "إرادة الاعتقاد" كما هو الحال عند وليم جيمس. بل أن فشته يصرح أحيانا بأننا لا نفعل لأننا

---

(١) هذا هو معنى الآيات القرآنية "اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتى، ورضيت لكم الإسلام دينا". كما تحدث الصوفية عن الإنسان الكامل.

(٢) هذه هى قضية الصلاح والإصلاح عند المعتزلة.

(٣) هى عبارة هيجل الشهيرة. Weltgeschichte ist Weltgericht

(٤) وهذا هو معنى التوجه القرآنى "وقل اعملوا ...".

(٥) وهى صور قرآنية فى عديد من الآيات التى تمت على الجهاد.

(٦) وهو أقرب إلى أصول الفقه من إلى أصول الدين بتعبير القدماء.

نعرف بل على العكس نحن نعرف لأننا نعمل. فالعمل مقدم على النظر. والعقل العملـــى جذر كل عقل دون هذا التقابل الحاد الذى وضعه ماركس بين النظـــر والعمـــل بمنطـــق "إما...أو" فى عبارة المانفستو الشهيرة "ليس المهم أن نفهم العالم بل أن نغيره". وهى نفس القضية بالنسبة للغائية، هل العمل سابق على الغائية وتكون من اكتشـــافه أم أن الغائيـــة سابقة على العمل ويكون أداة تحقيقها؟ فشته هو حلقة الوصل بين كانط وماركس مـــرورا بهيجل وشلنج وفيورباخ.

والفعل طاعة عمياء، طاعة مطلقة دون استثناء، طبقا لصـــوت الضمـــير، طاعـــة للروح، طاعة الهدف وطاعة العقل. العقل أمر، والأمر عقل. وكلاهما قوة الحس والمـــادة والعالم المادى المحسوس. ومن ثم وجب احترام الكائنات العاقلة حتى يظهر عالم العقـــل والاخلاق والتقدم، والحق والفضيلة فى العالم. يتقدم العقل والأخلاقية فى عالم الموجودات العاقلة. والذات وسيلة للوصول إلى هذه الغاية. فالحياة تقدم على عكس روسو الذى يـــرى أن تقدم الحضارة شر، والأفضل العود إلى الطبيعة، تقدم نحو الكمـــال بـــروح التفـــاؤل والأمل. لا فرق بين الفكر والحياة. التأمل وحده ليس حياة، والفكر وســـيلة للفـــهم الـــذى يتطلب الاخلاص والعزلة، وهما من أفعال الحرية. التفكير وسيلة للدخول فـــى معـــترك الحياة كما هو الحال عند جيتون فى " تعلم الحياة والفكر " (١). لا يمنع الفكر من الاتحـــاد والاتصال التلقائى بالوجود كما هو الحال فى الاتجاه الطبيعى. الحيـــاة والتفكـــير يحـــدد بعضهما البعض ولا تعارضان، العقل والخيال، الذهن والحلم، التأمل والتجربة، الفلســـفة والتصوف، فى علم محكم حاول هوسرل وصفه فى "الفينومينولوجيا" (٢).

والسؤال هو : هل غاية الإنسان الانتقال من الحس إلى العقـــل إلـــى الإرادة علـــى المستوى الفردى أم على المستوى الاجتماعى والتاريخى؟

الإنسان وجود بين عالمين، العالم المرئى والعالم اللامرئى، نزوع نحـــو العـــالمين. حياته ووجوده مشروع للتحقق تحقيق العالم الأول فى الثانى، الوحى كنظام مثالى للعـــالم،

---

(1) J.Guitton: Apprendre à vivre et à Penser, A. Fayard, Paris, 1957.

(٢) كذلك حاول السهرودى وضعه فى حكمة الاشراق". انظر دراستنا حكمة الاشراق والفينومينولوجيا، دراسات إسلامية، ص٢٧٣-٣٤٥.

كلمة الله فى الأرض [1].

الإنسان عضو فى عالمين، عالم الطبيعة وعالم الواجب. الأول حسى يمكن السيطرة عليه بالفعل، والثانى أخلاقى يمكن السيطرة عليه بالإرادة الحرة القائمة على العقل. بالإرادة يتم تجاوز العالم الحسى ومع ذلك ليست الإرادة المبدأ الأعلى الفعال. والتحدى أمام الذات هو التمسك بالحرية دون الانزلاق إلى الحتمية الطبيعية. هناك نظامان للأشياء، نظام محسوس فى الزمان، ونظام روحى فى الخلود، والتصديق بالعالم الأبدى فى داخل الإنسان كما عبر عن ذلك تولستوى فى "ملكوت السموات فينا". ومن هنا أتت أهمية الشعور اليقظ وليس الغافل بتعبيرات هوسرل، وأصبحت الفلسفة تاريخ الروح.

المهم ألا يتم كشف ذلك للعامة حتى لا تغفل عن أوضاعها الزمنية الخاصة وتجد تعويضا عنها فى عالم الخلود. وهنا يعبر فشته عن تجربة صوفية أصيلة. بالفعل الإرادى الحر ينتقل الإنسان من الظلمة إلى النور ويواجه الإنسان المطلق، وتنتقل الحياة من المتناهى إلى اللامتناهى، ويتجاوز القرح فى الجسم والألم والموت والفناء [2].

وهنا يتحقق التوحيد، الواحد الذى يوجد بالفعل [3]. وهو ما سماه شترنر أيضا "الواحد وصفاته". إن السر الأعظم اللامرئى وقانونه الأساسى باعتباره عالما أو نسقا لإرادات متميزة هى هذه الوحدة، إرادات متعددة مستقلة. وفى النهاية ينشأ الإحساس بالغبطة التى تشرق فى حالة الفناء، عالم الحرية والاطمئنان والثبات، عالم البقاء، من وحدة الذات إلى وحدة الشهود إلى وحدة الوجود.

هكذا يصنع التاريخ ويتحقق المطلق فيه. فمسار التاريخ لا يتم فقط بالعقل بل بالعواطف والانفعالات، والدوافع والبواعث والرغبات. هذا العالم ليس موضوعيا فقط بل هناك ما وراء التاريخ الذى يتحكم فى مساره، اتفاق الأرواح، ملكوت الروح، اللامرئى

---

(١) وهذا ما يسمى فى الفكر الاسلامى خلافة الإنسان لله فى الأرض والذى أبرزته الحركات الإسلامية المعاصرة فى تعبير "الحاكمية لله" أو "تطبيق الشريعة الاسلامية".

(٢) كما يقول القران الكريم "إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله، فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون".

(٣) هناك تشابه كبير بين فلسفتى فشته واقبال ادركته منذ عام ١٩٥٦/١٩٥٥ من خلال استماعى إلى محاضرات عثمان أمين فى السنة الرابعة بقسم الفلسفة بآداب القاهرة. وكتابى القادم عن "محمد إقبال فيلسوف الذاتية" استعدادا لمحاولتى بناء علوم التصوف.

فى المربى [illegible] الذاتى هو الأصل حتى لو أخطأ. فاعتقاد القصد لا يخطئ. هو الألواح العشرة فى التاريخ. ومملكة التاريخ هو مسار تقدمه كما هو الحال عند كانط وهردر ولسنج وهو معنى العناية الإلهية. يتحقق المطلق، اللانهائى فى الواقع بالفعل وهو ما عبر عنه شليرماخر أيضا فى "خطاب فى الدين". الأنا العملى هو أداة تحقيق الأنا المطلق، يحقق المتناهى اللامتناهى، والتاريخى يحقق اللاتاريخى. كان هناك صراع بين الأنا واللاأنا فى البداية تحول إلى التوحيد بين الأنا والأنا المطلق فى النهاية. تفنى الأنا ويبقى الأنا المطلق. المطلق واقع يتجاوز فلسفة العقل، ويتجاوز المعرفة والوجود والقيم.

رابعا، يثبت من جديد القانون الأخلاقى، قانون الواجب. يستطيع الإنسان أن يخرق القانون الخلقى بعض الوقت ولكنه لا يستطيع أن يخرق القانون الخلقى طول الوقت. الواجب تنمية الذهن، وكسب المعارف، وتحرير الإرادة، والمسئولية أمام الضمير والإنسانية جمعاء. ومن ثم يضع فشته "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" مثل كانط أو أنطولجيا الأخلاق مثل هارتمان أو الأساس الشعورى الوجودى للأخلاق مثل بعض فلاسفة الوجود المعاصرين. وتتفق الإرادة مع الواجب. الإرادة قانون نفسها، لها استقلالها الذاتى المتمثل فى العقل والقانون تعبيرا عن العالم الروحى. هى إرادة عاقلة روحية. الإرادة بسيطة، بريئة براءة الأطفال. الإرادة صوت الضمير، والضمير والحرية مصدرا تحقق الفعل، الإرادة الخيرة. والفعل والحياة يتطلبان الحرية. الإرادة عنصر ترابط بين الكائنات الحية العاقلة والاتفاق فى المشاعر بين الناس. الإرادة فى الكائنات كما هو الحال فى مذهب الإرادة الحية وكما وضعت الرواقية قديما العقل فى الطبيعة، لا فرق بين شلنج ودارون، بين الرومانسية والمذهب الحيوى [1]. العالم إرادة نبيلة حية، طبيعية عليا. هى إرادة أبدية خلقت العالم تحولا من الفرد إلى العالم دون توسط الله بالضرورة. فالإلهى اللامتناهى يستحيل قياسه على أى كائن أرضى. ولا يهم معرفة هذه الإرادة فى ذاتها بل المهم هو علاقة الأنا بها.

كانت هذه النظرية الأخلاقية الشاملة رودودا على الهجوم على "نظرية العلم" من التصوف الطبيعى والرومانسية تحت أثر يعقوب البوهيمى وعلماء الطبيعة. وكانت "غاية الإنسان" تهدف إلى تبرير المثالية الترنسندنتالية، والرد على نقد الرومانسية التى تجعل

---

(١) هذا هو مذهب Animism .

الواقع المطلق ألوهية الطبيعة، وتجعل الطبيعة موضوعا لدين جديد. فى حين أن "غاية الإنسان" تبين أن هذه الألوهية الجديدة مجرد صنم، وأن الطبيعة إله مزيف. الطبيعة حتمية مطلقة تتضمن الأفعال الإنسانية كما هو الحال عند اسبينوزا، مصدر إلهام الرومانسيين. وهو مذهب قد يفى بمطالب العقلانية الكاملة ولكن يعارض متطلبات الأخلاقية والحرية. وينتهى الشك الناشئ من التعارض بين الوعى والطبيعة إلى القضاء على الطبيعة المنفصلة عن الوعى، وأن تأليه الطبيعة ما هو إلا عبادة شبح من صنع الخيال. وبسبب رفض فشته هذا الشبح اتهمت "نظرية العلم" بأنها صورية تجهل الحياة، وهو محض افتراء. ليست "نظرية العلم" معرفة صورية تضع الإيمان كوسيلة لمعرفة العالم الذى يتجاوز الحس. الإيمان عند فشته مخالف للإيمان عند الصوفية. الإيمان عند فشته فعل العقل، ليس الاستدلالى بل العملى، يقين مباشر بالمطلق يأتى من الإحساس بالواجب. هناك فرق بين واقعية فشته والنزعة الطبيعية عند الرومانسيين. الطبيعة عند فشته بلا واقع ولكن تظهر دلالتها عندما يملؤها الله. الطبيعة مسرح الأخلاقية. وإن وجود الواجب أكبر دليل على وجود العالم الخارجى الذى ليس من صنع الوهم. يقوم اليقين بوجود عالم خارجى على اليقين بوجود القانون الخلقى. ولا يمكن إنكار القانون الخلقى دون إنكار العالم [1].

وتنتهى "غاية الإنسان" بلحن من وحدة الوجود بلغة الطبيعة والحياة. فآخر فقرة نفحة صوفية، نداء إلى الطبيعة الحية وليست الإلهية. الإنسان وحده هو الذى فى علاقة مع الله. والطبيعة فقط هى الحاسة التى من خلالها تتحقق الحياة الأسمى فى هذه الدنيا وليسّ فى العالم الآخر، فى الحياة وليس بعد الموت. العالم الآخر ليس فى المستقبل بل فى الحاضر. دور الطبيعة هو الارتفاع عنها إلى مستوى الفعل، وتحدى الموت. يؤله الإنسان الطبيعة بقدر ما يقترب من الله. إذ كان الفكر تابعا للفعل تكون الإرادة وحدها هى الخالقة. ولا تؤدى أولوية الإرادة على العقل إلى التصوف لأن الإرادة هو العقل نفسه، العقل العملى. والعالم الذى تبنيه عالم معقول. الفرد هو الذى يعبر عن الواقع الأسمى، الإرادة اللانهائية، العلاقة بين الفرد والمطلق والتى يفكر فيها الرومانسيون. يظل الإنسان عند فشته، فى نسبيته، مجرد أداة للفعل دون الفناء التام كما هو الحال عند الرومانسيين

---

(1) XL, II, 1, pp. 202-215.

[1].الإرادة اللانهائية هو الواقع الذى أمكن رؤيته من الإرادة الفردية. والإنسان هو الأنـــا الذى يضع ذاته. "غاية الإنسان" إذن تطبيق لنظرية العلم، الأنـــا فـــى المرحلـــة الثالثـــة، الإنسانية عندما يواجه المطلق [2].

---

(١) وهو ما ننوى القيام به فى "من الفناء إلى البقاء" فى محاولة لإعادة بناء علوم التصوف.

(2) XL, II, pp. 222-225.

الفصل الثانى
الدولة التجارية المغلقة
(١٨٠٠)

١- الصلة بين الاقتصاد والسياسة، الأخلاق والقانون، الدين والثورة.

بعد استقالة فشته من جامعة يينا توجه إلى برلين حتى لا ينال نفس مصير روسو، مصير التيه. ونشر هناك "الدولة التجارية المغلقة". وهو فى رأيه أكمل كتبه وأكثرها شجاعة، يصارع فيه ضد التجارة والتبادل الحر فى بروسيا دفاعاً عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية. ويمثل أول تخطيط للدولة الاشتراكية كعلاج لمآسى العصر الاقتصادية. رآه المعاصرون حلولاً مجردة مثالية ومدينة فاضلة، وهى فى الحقيقة حلول يمكن تطبيقها فى الحال، وقد تم تطبيق البعض منها بالفعل. أعطى فشته البناء المذهبى الفلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية والتى بدأ المؤتمر La Convention فى تطبيقها. كان فشته على علم بها. فقد هاجم مارا Marat فى ١٧٩٢/٧/١٠ اللامساواه الاجتماعية. وتنبأ بقدوم قريب لقانون ينظم توزيع الثروات. وكان موضوع تنظيم المواد الغذائية وعلى رأسها الخبز أى الحبوب موضوعاً حيوياً بالنسبة للثورة. فقد أراد المؤتمر تحديد سعر أعلى للحبوب حتى يضمن للعامل حداً أدنى للأجر، وإقامة علاقة عادلة بين يوم العمل وثمن الخبز. كما علم فشته قانون ١٧٩٣/٧/٢٦ ضد التخزين وإقامة رقابة على المستودعات والشونات، ووضع نظام يحدد كمية البضائع لدرجة تأميم التجارة. وعرف قانون ١٧٩٣/٥/٣ بوضع حد أعلى للحبوب والدقيق، وقانون ٩/٢٩ عن الضرائب المشروعة على المواد الاستهلاكية وكل البضائع فى البلاد وعلى الأجور. ووضع فى الكتاب نظريته فى الحدود الطبيعية تحت تأثير دانتون Danton الذى أعلن أن فرنسا لم تكتمل بعد وأن حدودها الطبيعية هى من المحيط إلى ضفة الراين، ومن جبال الألب إلى جبال البرانس. بل وأعلن أنه من أنصار الحرب لتحقيق هذا الامتداد الطبيعى. كما هاجم فشته مظاهر الظلم الاجتماعى فى بروسيا. وطالبها بأن تتحلى بروح العدالة والحرية مثل فرنسا. وإذا كان الاضطهاد الفكرى لا يقع إلا على الصفوة التى لا يخشاها أحد فإن الاضطهاد الاقتصادى يتعلق بالحاجات الرئيسية التى تمس حياة كل فرد. وهنا

تجب الثورة كما أعلن بابيف. وفى نفس الوقت فإن "الدولة التجارية المغلقة" تطبيق لنظرية العلم فى الاقتصاد [١].

كتب فشته "الدولة التجارية المغلقة" بعد "غاية الإنسان" [٢]. فالمعركة ضد الرأسمالية تأتى بعد المعركة ضد الرجعية. فالرجعية أى التفسير الدينى للعالم هى أساس الرأسمالية[٣].

وترجع أهمية الكتاب إلى أنه من أوائل الكتب التى تنظر للاقتصاد الاجتماعى والذى يؤكد على أهمية دور الدولة فى التنظيم الاقتصادى المهموم بقضايا المساواة. ويمثل خطوة نحو اشتراكية الدولة والماركسية والاشتراكية الوطنية فيما بعد. لذلك خصص جوريس فى رسالته "مصادر الاشتراكية الألمانية" جزءا كبيرا منها لكتاب فشته الذى لم يكن قد ترجم بعد إلى الفرنسية [٤].

كانت "نظرية العلم" فى حاجة إلى من يتبناها. ولم يستطع فشته جعل الماسونية وسيلة للتعبير عنها ولا معهد فيثاغورث. كما رفضت الحركات السرية الاستجابة لرغباته الإصلاحية الأخلاقية والاجتماعية. فاتجه فشته إلى الجمهور. واتجه إلى الحكومة بعد أن وافقت على ليبراليتها. وبعد الانفصال عن محفل "يورك" اضطر إلى تأليف كتاب فى السياسة وليس فى الاقتصاد فى الوقت الذى كانت المشكلة الاقتصادية فى بروسيا قائمة، وانحسار النزعة التجارية من جراء التبادل التجارى [٥]. ومع ذلك يقوم الكتاب كله على مفاهيم النزعة التجارية، البيع والشراء كعمليتين بدائيتين فى الاقتصاد، والصراع بين

---

(1) XL, I, pp. 9, 16-20..

(٢) انظر دراساتنا: "الدين على الطريقة الرأسمالية" فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩ ص ٤٥-٦٨. وأيضا "الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر"، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، مدبولى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧٣-٣٩٤. وأيضا الرأسمالية والدين عند ماكسيم رودنسون، المصدر السابق جـ١ فى فكرنا المعاصر ص ١٢٨-١٤٦.

(٣) وقد حلله اكزافييه ليون قبل "غاية الإنسان". XL, II, pp. 17-20

(3) J.Jaures: Origines du Socialism Allemand.

(4) J.G. Fichte: L'Etat Commercial fermé, Tra. J.Gibelin, Librairie générale de Droit et de Jurisprdence. Paris, 1940, Intro. Traducteur, pp. 3-23.

الباعة والمشترين، وقضايا الغش والتخزين والعرض والطلب وقوانين السوق [١].

ويرتبط "علم الاقتصاد" بعلم الأخلاق، مثل نظام الشرف والقيمة الذى كان سائداً فى العصر الوسيط الأوربى.

لذلك ارتبطت "الدولة التجارية المغلقة" بغاية الإنسان وقد كتبا معاً فى عام واحد مع فرق سنة بينهما فى النشر. فليس الإنسان نتاج العالم الحسى. ولا يمكنه أن ينال فى هذا العالم الغاية القصوى لوجوده. إن الفكر الذى يلائمه والذى يمثل قوة تفكيره هو الذى يرفعه أعلى من حدوده والذى يرد الحس إلى العدم الخالص، مجرد انعكاس. اللامادى وحده هو الموجود. يكمل فشته كانط حتى يجعل غاية الإنسان تتجاوز العالم الحسى. ويعارض مذهب اللذة أو السعادة الذى يمثله بابيف. فليس المقصود العدالة الاجتماعية بمعنى المساواة المادية بل غاية أعلى وهو تطلع الإنسان نحو الكمال. الغاية الأخلاقية هى التى تتحكم فى الغاية الاقتصادية. ويعد فشته من مؤسسى الاشتراكية الأخلاقية، الاشتراكية المثالية ذات النزعة الصوفية. بل إن "الدولة التجارية المغلقة" تطبيق لنظرية فشته العامة فى الحرية وليست دراسة استقرائية للاقتصاد التجارى. لذلك سخر ماركس من الفلاسفة الألمان الذين رأوا فى الثورة الفرنسية تحقيق مطالب العقل العملى [٢].

المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية عند فشته مسألة أخلاقية. ومع ذلك فإن "الدولة التجارية المغلقة" ليست يوتوبيا بل اعتراض الوعى على نظام اقتصادى يعتبر إهانة للأخلاق وجدير بالإلغاء. أراد فشته أن يغير الواقع الاقتصادى فى عصره باعتباره ضد الأخلاق وتبنى اشتراكية الدولة. وكان من أول القائمين بها. الهدف منها إدانة الفلسفة للظلم الأبدى [٣].

ولماذا الحرية الفوضوية وحمايتها والدخول فى مغامرات اقتصادية؟ قد تكون النزعة التجارية التى تقوم على التبادل التجارى الحر تعبيراً عن الشر الخلقى. كلاهما يقوم على الأنانية، أنانية الفرد الممثل فى القطاع الخاص وأنانية الدولة الممثلة فى القطاع العام. فى كليهما يغيب نظام العقل العملى، خضوع الجزء للكل، والفرد للمجتمع، والدولة للإنسانية.

---

(١) وذلك مثل وقفة "أحكام السوق" عند المسلمين، XL.I, p. 91. Fichte: Op. Cit., pp. 58-76.

(٢) ويفسر البعض اشتراكية الإسلام على أساس أخلاقى مثل مصطفى السباعى وسيد قطب.

(3) XL. I, p. 98.

والمطلوب هو خضوع الفرد للحرية بعيداً عن الفوضى والصراع الأبدى، فـــى تناســق وتناغم وانسجام وتكامل مع الآخرين. كل إنسان يستطيع أن يعيش من عمله مع الآخرين، وتزداد رفاهية الجميع. وإذا كان الأمر لا يترك لمجرد النوايا الطيبة تتدخل الدولة لتفرض النظام والعدالة بالقوة باسم الحرية والمســاواة. لا تعنــى الحريــة الاقتصاديــة الحريــة الفوضوية التى تنتهى إلى الصراع والحرب فى الداخل والخارج بل الحــــرب الشــاملة. حرب الكل ضد الكل. وقد كان عصر المنافسة الحرة هو عصر العبودية والانتقام، عصر الغش والتزييف، عصر الارتفاع المصطنع للأسعار وافتعال الأزمات.

وإذا كان محور النزعة التجارية هو الميزان التجارى فإن الميزان التجــارى يقــوم على حب الذهب من أجل الذهب، وهو سبب فساد الدول والأفراد وســـبب كــل فســاد، بالإضافة إلى ما ينتج عنه من حروب الغزو والاستعمار وجرائم العبودية وتجارة العبيـــد فى الخارج، والشركات الاحتكارية التى تستمد منها الدولة معظم دخلها واستغلال ثــروات المواطنين واقتصادهم فى الداخل. وتتعارض كلتا الحالتين مع الحقوق الإنسانية. وإذا فشل الغلق النسبى فلابد من الغلق الكلى.

لذلك ارتبطت "الدولة التجارية المغلقة" بفلسفة الحقوق نظراً لوجود القانون والدولة. بل إنها تطبيق فى السياسة الاقتصادية لمبادئ فلسفة الحق. فى نظرية الحق تتكون الدولة من اجتماع الأفراد تحت سلطة القانون.

وأن ضمير الثورة الفرنسية الممثل فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يظل مجــرد ألفاظ إن لم توجد الوسائل لتحقيقه. ولا تقدر الدولة على ذلك إن لم تخضع هـــى نفســها لقانون الغلق. فغلق الدولة ليس فقط أداة لتحقيق العدل الاجتماعى بل هو أساس تحقيق هذا العدل بين الدول الأخرى وضمان حقوقها واستقلالها واحترامها ووطنيتها. ليست الدولـــة نظام طغيان وشره بل هى تعبير عن العقل. اشتراكية الدولة إذن هى تعبير عن الشــرعية الأخلاقية والشرعية القانونية فى آن واحد. هو النظام الذى يجمع بين احـــترام الشــخص وسلطة المجتمع، حق الفرد وحق الجماعة [1]. ويحقق فى الحياة الاقتصاديـــة والقانونيـــة والسياسية وسط صراع المصالح والأهواء الأنانية صورة المدينة الأخلاقية ونظام العقـــل

(١) وهذا ما يقال أيضا عادة على النظام الاسلامى فى الفكر الاسلامى المعاصر.

الذى يحقق الانسجام بين المصالح والتوافق بين النشاطات، وبالتالى يحصل الجميع على الحرية والمساواة.

وإن لم يتم احترام الحق الطبيعى للإنسان فى النظام الاقتصادى، وإذا ما تراكمت ثروات البعض على حساب بؤس الآخرين أو ذهب الأغلبية لرفاهية الأقلية حينئذ تكون الاشتراكية هو النظام الاقتصادى الأمثل. ليست الملكية هنا ضد حق الجميع فى الوجود بل هى ميدان نشاط كل فرد. وتقسيم العمل قادر على إرضاء الجميع ورفاهيتهم من أجل تحقيق مثل الإنسانية أى تحرير الإنسان الروحى بعد ضمان إشباعه المادى. فالروح هى الغاية. ففشته هو أول من دعا إلى الاقتصاد الوطنى والاشتراكية المفروضة من الخارج فرضاً عن طريق الأخلاق الاقتصادية والسياسية [(١)].

وهناك علاقة بين "الدولة التجارية المغلقة" وفلسفة الدين إذ تظهر مقولة العناية الإلهية التى تستند إليها النظرية الفزيوقراطية، خيرات الأرض جزء من العناية الإلهية[(٢)].

وتتضح مصادر الكتاب فى غياب مصادر الأعلام الرئيسية فى تاريخ الفكر السياسى والاقتصادى والقانونى. ومع ذلك فإنه يشير إلى كازاوبون Casaubon ناشر بوليب Polybe ومحاوراته مع هنرى الرابع والتحيز للقدماء وإلى الجمهوريات الأفلاطونية والدساتير اليوتوبية. بل ولا يذكر نابليون بالاسم ولا بالوصف والرسم. ولا يذكر فيها ألفاظ الرجعية والتقدمية. يُذكر فقط احتلال الأراضى والمستعمرات.

إنما تتضح ظروف العصر والواقع الأوربى فى إنجلترا وفرنسا وبروسيا وألمانيا وهولندا والإمبراطورية الرومانية وأوربا مما يدل على أن "الدولة التجارية المغلقة" أقرب إلى التنظير المباشر للواقع [(٣)]. وتتقدم أوربا إسما وصفة على باقى البلاد الأوربية. فقد كان فشته من دعاة الوحدة الأوربية وألمانيا مركز التنقل فيها.

---

(1) XL, p. 101.

(2) Fichte: Op. Cit., p 33.

(٣) أوربا (٨)، أوربى (٥)، فرنسا (٤)، ألمانيا (٣)، ألمانى (١)، الإمبراطورية الرومانية فى الغرب، رومانى (١)، إنجلترا، بروسيا، الهولنديون (١). إنجلترا، الجزر البريطانية (١) سواء فى النص أو فى الهوامش.

والسؤال هو: هل "الدولة التجارية المغلقة" استنباط من العقل الخالص أم تصوير للواقع الاقتصادى لألمانيا خاصة وأوربا عامة؟ إذا كانت من استنباط العقل فهى تنظيم فلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية متفق مع روح "نظرية العلم" ومستنبطة منها عرضها فشته للجمهور لعدم الفصل بين الفكر والعمل. ففكر الفيلسوف ليس فكراً نظرياً فحسب لا يمكن تطبيقه وإلا كان مجرد ألاعيب تصورات. هل هى مواجهة للمحتل بسيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادى حتى يمكن توجيه موارد الدولة لمقاومة المحتل، وهى قراءة عربية قومية من روح الستينات "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" أم هى دفاع عن الثورة الفرنسية وجوانبها الاشتراكية؟ فى رأى البعض "الدولة التجارية المغلقة" تنظيم فلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية. وفى كلتا الحالتين، هو كتاب موجه نحو الفعل من أجل التأثير فى بيئته وتغيير روح المؤسسات فيها. هذا الجانب العملى الأخلاقى فى السياسة الاجتماعية هو الدافع وراء كتابه "الدولة التجارية المغلقة". دراسة العلاقة بين النظر السياسى والممارسة السياسية، بين النظر والعمل، موضوع فشته الرئيسى منذ "نظرية العلم"، علاقة الدولة العقلية بالدولة الواقعية، وعلاقة القانون الخاص بالفعل السياسى. وهو مثير للوطنية فى نفس الجمهور. وقد اقترح ملك بروسيا على فشته فى ١٨٠٦، ١٨١٣ أن يصاحب الجيش من أجل تشجيع الجنود وتحميسهم فى الدفاع عن الوطن ضد احتلال نابليون لألمانيا.

ربما ترجع النظرية الاشتراكية عند فشته إلى مصادر فرنسية عند بابيف وضرورة تأسيس "تجمع" سماه فشته "الدولة التجارية المغلقة" من أجل القضاء على البطالة لصالح العمل الذى هو فى صالح المجتمع. وهى النظرية الاقتصادية التى سادت الثورة الفرنسية. وربما يوجد صدى لنظرية العقد الاجتماعي عند روسو ونظرية آدم سميث حول تقسيم العمل والنظرية الفيزقراطية حول أهمية الزراعة، والنزعة التجارية التى تعتمد على المهارات الفنية والوطنية. الموضوع بين الاقتصاد والسياسة والتاريخ. وهو ما عرف فيما بعد باسم "الاقتصاد السياسي". الموضوع بلغة الفلسفة النقدية هو "نقد العقل السياسى" أو "نقد العقل الاقتصادى" أو "نقد العقل التاريخى". وتكشف المقدمة عن علاقة الدولة العقلية بالدولة الواقعية، وعلاقة القانون الخالص بالسياسة. وكان فشته قد قام من قبل بكتابة "نقد العقل القانونى" فى "فلسفة الحقوق" و"نقد العقل الأخلاقى" فى "فلسفة الأخلاق" كتطبيقات

لنظرية العلم [١].

الموضوع إذن مشترك بين السياسة والاقتصاد والقانون، ويتساءل فشته عما إذا كان كتابه يستوفى الشروط الدقيقة لكتاب فى السياسة؟ ومع ذلك فإنه يحاول حل المشكلة الحالية، مساوئ النزعة التجارية مع ما تتضمنه من احتكارات وفساد وقهر للمستعمرات ومعاملة العبيد، وما يتطلب ذلك من نضال ضد ما يقدمه التبادل التجارى الحر الناشئ من علاج. لم يعبر فشته بصراحة عن الحلول التى يقترحها، ولكنه لم يقدم يوتوبيا كرد فعل على مساوئ العصر. يرفض فشته علاقة أوربا بغيرها لا تقوم على الحق والمساواة بل على إخضاع المستعمرات لأشد أنواع الاحتكارات واستمرار العبيد. وطالما أن الأوضاع لن تتغير فى هذا الجيل فعلى الأقل يمكن الاستفادة منها دون البحث عن حلول وإجراءات. فهل يقول فشته ذلك حقيقة أم مجازاً؟ فعلاً أم سخرية؟ واقعاً أم تندراً؟

٢- نقد النزعة التجارية والفزيوقراطيين.

قامت النزعة التجارية فى ألمانيا متفقة تماماً مع الحكم الملكى المطلق ونظام التوازن السياسى الذى استدعته تكوين الدول المغلقة وطبقاً للحاجة المتزايدة للعملة. أخذت طابع الغرفة التجارية [٢] من أجل خلق وحدة بروسيا الاقتصادية بعد وحدتها السياسية مع التسليم مع أنصار النزعة التجارية أن النقود مصدر ثروة البلاد. لذلك اتخذت عديد من الإجراءات لتراكم الثروة فى خزائن حديدية لتسهيل دخول الذهب وتصعيب خروجه، واخذ إجراءات صارمة فيما يتعلق بالإنتاج والاستهلاك والاستيراد والتصدير، وتحويل العملة، وإنشاء كراسى فى الجامعات للتبشير بهذه النزعة. الثروة هو تراكم النقود من أجل تمويل الحروب ومن ثم ضرورة امتلاء الخزائن دون صرف، واتخاذ إجراءات تمنع من سيولة الذهب وخروجه دون إذن من الدولة، ومنع الذهاب إلى البلاد المجاورة أكثر من فصل دراسى واحد لكل أعضاء الكنيسة والمجتمع المدنى، ومنع حرية التجارة والاستيراد إلا السلع الناقصة، ومنع تصدير المواد الأولية من الأرض أو صناعات البلاد خوفاً على المنتجات الوطنية ونقصها فى الأسواق ثم الاضطرار إلى الاستيراد، وتشجيع الصناعات الدقيقة من أجل الإقلال من الاستيراد، وتكوين شركات نقل وطنية، ومنع تهريب الذهب

(1) Fichte: Op. Cit., p. 33-34.

(٢) الغرفة التجارية Cameralism .

والمضاربة، وخلق عملة وطنية حتى ولو كانت غير ذى قيمة حتى تكون الدولة هى التاجر الوحيد مع الخارج، وإعطاء الأولوية للزراعة مصدر الثروة الرئيسى من أجل ضمان المواد الغذائية لعامة الناس، وضرورة تنظيم الإنتاج، البيع والشراء، والاستيراد والتصدير والنقل من أجل إبقاء التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وتشجيع التصدير لزيادة مواد الدولة، ومنع كل بيع أو شراء بأثمان تسبب خسائر للخزينة العامة، وبناء مخازن للغلال لتخزين فائض المحصول لاستعماله فى السنوات العجاف، وضمان توفير الدولة للمواد الغذائية بأسعار محددة خاصة الدقيق. ورئيس الدولة هو كبير العائلة ورب الأسرة!

واستمر النزاع ضد النزعة التجارية بتأكيد دور الدولة فى التوجيه الاقتصادى. ففى نفس الوقت الذى سمحت بروسيا بهذه القرارات المانعة من الاحتكارات السياسية والتجارية هبت أفكار أخرى من فرنسا لتسرع من سقوط النزعة التجارية من مدرسة الفيزيوقراطيين، أول مدرسة اقتصادية قلبت الأفكار الاقتصادية الشائعة [1]. ومبدؤها الرئيسى هو أنه يوجد فى الظواهر الاجتماعية نظام طبيعى بديهى يمكن معرفته لإقامة علم الاقتصاد عليه. وهو مبدأ يفوق الطبيعة، نظام يعبر عن العناية الإلهية، نظام أقامه الله لصالح البشر. فالألوهية هى أساس الشمول والثبات، سلطة أعلى من وقوع الحوادث وتعسف الملوك. وإذا كان النظام الاقتصادى مجرد تعبير عن هذا الحدوث والتعسف فإنه يستحق الإدانة. فى النزعة التجارية الأولوية للتجارة خاصة التجارة الخارجية لأنها مصدر دخل الدولة فى حين يرى الفزيوقراطيون أن التجارة ليست منتجة لأنها ثروة غير حقيقية بل هى سلب للثروة نظراً للتهريب والمضاربة وغلاء الأسعار والربح الفاحش. التجارة عمل غير منتج وعقيم [2]. والمصدر الوحيد للثروة هى الصناعة الزارعية أى الصناعات التحويلية جمعاً بين الزراعة والصناعة. الأرض هى الوحيدة المنتجة، القمح والبذور والعمل والعرق. فى الأرض تظهر القدرة الإلهية كما أن العقم يعنى عجز الإنسان.

هذا التصور الجديد قلب للتصور القديم فى عدة نواح:

أ- قلب نظرية الميزان التجارى، أن غنى الدولة مشروط بفقر الدول المجاورة. فينهدم الميزان ويقف كل تصدير. والدول الأجنبية غير قادرة على الشراء، وضرورة

---

(1) XL, I, pp. 64-71.

(٢) هذا هو موقف ابن خلدون أيضا فى نقد التجارة وأخلاق التجار.

الاستيراد مع غلاء الأسعار للمنتجات الاستهلاكية.

ب- قلب نظرية أن الدول الأجنبية هى التى تدفع الجمارك. وهى جمارك ترفع أسعار المنتجات المستوردة على حساب المشترين داخل البلاد ودافعى الضرائب وفروق الأسعار.

جـ- قلب نظرية التبادل، فالعقوبات فى الجمارك ليست علاجاً. ورفع الجمارك على البضائع المستوردة يؤدى إلى رفع الجمارك على البضائع المصدرة، وينتهى الأمر إلى الغلاء المتبادل فى حلقة مفرغة. ولا تؤدى حرب الجمارك إلى حل المشكلة بل إلى غلاء الأسعار.

د- قلب النظرة القائمة على الحماية والمنع المعبرة عن نظام الميزان التجارى اللاأخلاقى الخادع لأن الثروة خادعة، ولا أخلاقى لأنه يقوم على هدم النظام الطبيعى وإعطاء الأولوية للصناعة على الزراعة، ومشجعاً على تصدير المصنوعات، ومانعاً من تصدير الحبوب والمواد الأولية من أجل ارتفاع أسعار المصنوعات وخفض أسعار المواد الضرورية وبالتالى خف أجر العمالة. وبدلاً من هذا كله القائم على تصور خاطئ، يوضع نظام حر مطلق متفق مع النظام الطبيعى ولا يعرف الحدود. وهو النظام الوحيد المطابق للقوانين الضرورية للإنتاج والاستهلاك والتبادل، والوحيد القادر على ضمان سعر معقول، وبالتالى تحجيم الدور الاقتصادى للدول. هذا هو موقف الفزيوقراطيين فى مقابل موقف التجاريين.

- وقد تجاوز آدم سميث هذه الدعاوى. واستمر فى صراعه من أجل هدم الاقتصاد السياسى التقليدى وإقامة نظام اقتصادى سياسى جديد. أيد الفيزيوقراطيين، ولم ينكر الوضع المتميز للإنتاج الزراعى الذى تتعاون فيه قوى الطبيعة مع العمل الانسانى. فزيادة الدخل أكثر من مجرد الأجر الانسانى نتيجة للعمل نظراً لوجود عائد الأرض. ومع ذلك عارض أن الزراعة هى المصدر الوحيد للثروة الوطنية مؤكداً أن النشاط الانسانى والجهد البشرى هو مصدر الثروة. ليس العمل حكراً على فرع واحد من النشاط الاقتصادى واستبعاد النشاطات الأخرى بل يشمل كل أوجه النشاط الشعبى. ومن سمى تمحى تفرقة الفزيوقراطيين بين الطبقة المنتجة والطبقة غير المنتجة. إذ تساهم كل الطبقات فى الثروة العامة. ويتحقق هذا التعاون فى المجتمعات البشرية فى صورة تقسيم للعمل. فالتخصص

يزيد من الإنتاج العام، ويقتصد فى الجهد الفردى، ويقوى من روح التعاون بين الأفراد فى المجتمع كجسد اجتماعى واحد، يسهل التبادل ويشجعه. جعل آدم سميث الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية أساس مذهبه. وقلب التصور الثيوقراطى عند الفزيوقراطيين مستبدلاً بنظامهم الطبيعى الذى يعبر عن العناية الإلهية نظاماً عقلياً إنسانياً لظاهرة ناتجة عن تطور تلقائى لميول فردية وجماعية لطبيعة الإنسان والعمل الصالح. يحول آدم سميث الفزيوقراطية إلى رؤية علمانية خالصة. وإذا كانت العناية الإلهية عند آدم سميث لم تجعل فى الوعى الإنسانى التشريع الاقتصادى تشريعاً واحداً أبدياً لا يتغير، علماً إلهياً، وجوهراً واحداً إلا أنها خلقت الطبيعة الإنسانية بميولها ورغباتها من أجل رفاهية العيش كغاية قصوى لكل تنظيم اقتصادى. وعلى هذا النحو يمكن القول أن المؤسسات الاقتصادية تقوم على نوع من العناية الإلهية وأنها خيرة فى جوهرها [1]. ومن هذا الاتجاه الطبيعى المتفائل يستمد آدم سميث الحرية الاقتصادية. ويكون من العبث تنظيم المؤسسات الاقتصادية الناتجة عن التلاعب الطبيعى والتلقائى للمصالح الفردية فى قواعد. فأدان النظم الاقتصادية القائمة وتصور الدولة التى تقوم على العناية الإلهية. وفى "ثورة الأمم" ينقد النزعة التجارية نقداً مراً بعد نقد الفزيزقراطيين لها والتى تقوم على التبادل الحر، وحرية التجارة المطلقة. احتقر الفزيزقراطيون الطبقات غير المنتجة. ولم يروا فى التجارة الخارجية إلا أسوأ نموذج للتعامل الاقتصادى. لا يصح التبادل الحر إلا كوسيلة لتنمية الزراعة. وطبقاً لتقسيم العمل رد آدم سميث للتجارة اعتبارها لأن التبادل التجارى الدولى قيمة فى ذاته. ودون أن يعترف سميث بأن الميزان التجارى الذى يجب أن يكون فى صالح الدول عل حساب الآخرين قرر أن حرية التجارة بين الشعوب تفيد الدول التى تقوم على التبادل التجارى بينها. والنقود فى ذاتها ليست وسيلة لسيولة الثروة، وسيلة ملائمة للتبادل والنقل، بضاعة كغيرها ضد الحكم الشائع أن النقود هى الثروة والذى تقوم عليه النزعة التجارية والميزان التجارى.

وكان لرد الفعل على النزعة التجارية فى إنجلترا وفرنسا أثره على ألمانيا. كان هناك فزيوقراطيون ألمان متأثرون بالثورة الكوبرنيقية. ويريدون تطبيقها فى الاقتصاد كما طبقها كانط فى الفلسفة. وكانت أفكار آدم سميث قد انتشرت فى ألمانيا إلا أنها لم تخرج

---

(1) XL, I, pp. 67.

عن إطار الأفكار الجديدة إلى حيز التطبيق أو تجد قبولاً فى الأوساط السياسية. كانت النزعة التجارية ونزعة مركزية الدولة هما النزعتان السائدتان فى النظام الاقتصادى فى ألمانيا حين كان فردريك غليوم الثانى متعاطفاً مع الليبرالية [١]. ولما كان ميرابو فى برلين نصح الإمبراطور باتباع الفزيوقراطيين، وبأن يزيح عوائق الاستيراد، وتحرير المستعمرات الأجنبية، والسماح بتصدير المعادن الثمينة، وتبديل التعريفات الجمركية والضرائب الاستهلاكية بضريبة عقارية مباشرة، وتسهيل المواصلات، وإلغاء الاحتكارات. ولم يدرك الإمبراطور أوضاع الفلاحين كطبقة مضطهدة. وكان فى ذلك متفقاً مع آراء المصلح الاقتصادى فولنر [٢]. كما دافع سترونسه أستاذ الفلسفة والرياضيات عن التبادل الحر كما تصوره الفزيزقراطيون. وشاركه شتاين. وحلاً لأزمة المال والاقتصاد فى ألمانيا حاول تحرير تجارة الحبوب وهو ما كان متعارضاً مع مذهب الدولة لإقامة حوانيت ومخازن. كما أدت هذه السياسة إلى غلاء الأسعار وتهريب الحبوب، وأصبح الشراء من مخازن الدولة غالياً، والمخزون فى تناقص، والوطن محتلى. فألغى الإمبراطور حرية تجارة الحبوب حتى أعاده فريدريك غليوم الثالث تحت أثر سترونسه تلميذ آدم سميث. ثم دفعت هزيمة ألمانيا أمام جيوش الثورة الفرنسية إلى ردة محافظة وفشل السياسات الاقتصادية الحرة فيما يتعلق بالحبوب والدخان والقهوة. وهو رد الفعل العام الذى كتب فيه فشته "الدولة التجارية المغلقة" أثناء الصياغة الأخيرة لنظرية العلم عام ١٧٩٩. كانت الفكرة موجودة والإصلاح الاقتصادى فى الأذهان ولكن فشته هو الذى أعطاه الصيغة العلمية [٣].

- "الدولة التجارية المغلقة" إذن بالرغم مما يبدو عليها ليست يوتوبيا من خيال فيلسوف بل محاولة تقديم حل أصيل لمشكلة اقتصادية فرضها الواقع فى ألمانيا ابتداء من تحديد الصلة بين الدولة طبقاً للعقل والدولة الواقعية وكما عبر عن ذلك هيجل فيما بعد، الصلة بين المثال والواقعى، فكل عقلى واقعى، وكل واقعى عقلى. فهى تنظير مباشر للواقع طبقاً للمبادئ العامة للفلسفة النقدية.

---

(١) نزعة مركزية الدول Etatism .

(٢) فولنر Wollner سترونسه Struensée .

(٣) وذلك مثل التراث والتجديد فالأفكار موجودة منذ بداية عصر النهضة ولكن المشروع هو الذى أعطاها الصياغة العلمية.

٣- **المنهج والعنوان.**

والمنهج المتبع هو المنهج الاستنباطى كما هو الحال فى الفلسفة النقدية وفى أعمال فشته كلها ابتداء من "نظرية العلم" حتى تطبيقاتها المختلفة فى القانون والأخلاق والدين. فالواقع يستنبط من الفكر، والسياسة هو العمل الجامع بينهما، علم تحويل الفكر إلى واقع. البداية بالمبدأ أى بالفلسفة، علم العقل "المبادئ التى تسمح بالإجابة على هذا السؤال" وهو "ما يطابق القانون فى الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية" [١]. ثم يأتى التطبيق "تطبيق عام للمبادئ الموضوعة على التجارة العامة"، وهو منهج أقرب إلى الفلسفة من المنهج الاستقرائى التجريبى المباشر الذى يقوم على الجداول الإحصائية الذى سيتبعه ماركس مباشرة فى "رأس المال". ثم يطبق المبدأ فى الواقع، انتقالا من كانط إلى فشته. ففيما يتعلق بالدولة العقلية ليس المهم معرفة ما يتفق مع القانون بل ما يمكن تحقيقه فى ظروف معينة مطابقا للقانون [٢]. يبحث فشته عن نظام عقلى وعادل، تستنبط مفاهيمه ومبادؤه من طبيعة العقل كما حاول فشته فى الكتاب الأول[٣].

ويطبق مقولات كانط فى مثل الكيف والكم فى الصناعة، الكيف جودتها، والكم وفرتها. فهى دراسة نظرية قبل أن تكون تطبيقا عمليا، تعتمد على العقل أكثر مما تصف الواقع. هى تأملات فى الاقتصاد التجارى أكثر منها دراسة فى علم الاقتصاد، متجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج. فهى أقل الكتب اعتمادا على الأسلوب الأدبى الذى اتبعه فشته فى مؤلفاته الشعبية مثل "غاية الإنسان" و"تأهيل للحياة السعيدة".

والسؤال هو: هل انتهى المنهج الاستنباطى إلى وضع "يوتوبيا" والوقوع فى الخيال والوهم، وتأسيس دولة "روبنسن كروزو"؟ [٤]. فأين هذه الدولة المكتفية بذاتها، المعتمدة عل ذاتها، والمستقلة؟ ربما تحقق البعض منها أثناء مقاومة ألمانيا ضد احتلال نابليون. وبالرغم من رغبة فشته فى البحث عن العيانى إلى أن "الدولة التجارية المغلقة" مازالت بناء مجردا وهذا هو عيبها الرئيسى.

---

(1) Fichte: Op. Cit., p. 37-70.

(2) Ibid., p. 33.

(٣) وذلك مثل المعتزلة فى أصلى التوحيد والعدل.

(٤) وهى يوتوبيا شبيهة بالمدينة الفاضلة عند الفارابى وقصة حى بن يقظان.

وبالرغم من إتباع فشته فى الكتاب أصول المنهج الاستنباطى وقواعد المنهج الرياضى إلا أنه أتى غامضا فى بعض جوانبه، غير واضح فى أسلوبه، وهو الأديب الخطيب، الكاتب الشعبى. يستعمل المثل الرياضى دون أن يساعد ذلك فى توضيح الفكرة. ومع ذلك يعتبره فشته أفضل كتبه باعتراف ابنه، وأكثرها تأملا. ولا يرى فشته أى غضاضة أن يظل كتابه مجرد تمرين خالص دون أن يكون له أية دلالة للعالم الواقعى، مجرد حلقة فى سلسلة تطور مذهبه. يكفيه أن يفكر الناس بصمت فى موضوعه أو يثير يوما بعض الأفكار المفيدة دون أن يكون يوتوبيا بالضرورة. هو تعبير عن العصر بين مؤيدين ومعارضين. ولو كان يوتوبيا فإنه يخيف الناس لأنه مكتوب من رسول الحرية المدافع عن الثورة الفرنسية. لم يتنازل فشته عن عرض المشكلة الاقتصادية فى عصره. وإن عدم تطبيق أى مشروع فكرى فى الواقع المباشر، كما يقول فشته فى الإهداء، ليس عيبا فى هذا المشروع فى ذاته لأنه يظل يفتح آفاقا لعالم مثالى. ومع ذلك يعبر عن نفسه فى واقع وإلا انعزل عنه بعيدا عن الممارسة السياسية العملية. ليس مذهب الفيلسوف محض خيال بل له آثاره فى الحياة العملية. لا يستطيع فشته أن يعرض خطبة بلا موضوع. يهمه أولا وضع المبادئ العامة التى يمكن استنباط تطبيقاتها منها فيما بعد.

إن منهج فشته المفضل هو البحث عن المبادئ الأولى [١] سواء فى النص أو فى العلم أو فى السياسة أو فى الأخلاق أو فى القانون أو فى الدين كما هو الحال فى الفلسفة النقدية عند كانط، ثم استنباط الإجراءات من هذه المبادئ العامة. وهذه مهمة علم السياسة الذى هو فى الحقيقة علم الفلسفة التأملية وإلا ما كان للفلسفة أى أثر فى الحياة العملية. لا يبدأ فشته فى علم السياسة من دولة محددة ولكن مما هو مشترك بين الدول فى الجمهورية الأوربية الكبرى فى عصرها، ثم تطبيق القاعدة العامة فى حالات خاصة [٢]. إن السياسة التى تعتمد على المعرفة الدقيقة للوضع الحالى وتقوم على مبادئ دستورية صلبة وعلى استدلالات صحيحة ليست بغير ذى منفعة إلا عند التجريبى المعادى لكل تصور وكل استنباط، ولا يعتمد إلا على التجربة المباشرة، ويرفض أية نظرية سياسية لا تكون استقراء مباشرا من الواقع أو تصورات لها ما يصدقها فى التاريخ. ورجل الدولة من هذا النوع لا يعتمد على أية قاعدة غير مستمدة من التجربة، ولا توجد لديه أية ثقافة إلا من

(١) اللفظ المبادئ الأولى هو محاولة لترجمة Axiomatique .

(2) XL, I, pp. 58-60.

الذاكرة. مع أن التاريخ مازال حيا، والماضى بنية للحاضر وجــزء مــن ثقافتــه. وكــل إسهامات البشرية فى الماضى تستدعى إجراءات جديدة فى الفكرة أو فى التطبيـــق. وإن أحد أسباب الشرور فى العالم هو السكون والخمول وليست الجدة والشجاعة (١).

والعنوان "الدولة التجارية المغلقة" أقرب إلى القانون التجارى. فالدولة هى الحاميــة للقانون، والواضعة للدستور. والقانون هو الذى يحدد العلاقات التجارية المتبادلة. فالدولــة التجارية المغلقة هى الدولة القانونية المغلقة. إذ تتكون الدولة التجارية من جمـــهرة مــن الناس فى دولة مغلقة تخضع لنفس القوانين ولنفس السلطة العليا القاهرة. الموضوع هـــو تحديد هذا الجسم الغفير من الناس فى حدود تجاريـــة وصناعيـــة متبادلـــة فيمـــا بينـــهم ولصالحهم. وكل من يخضع لنفس التشريع ولنفس السلطة القاهرة يخرج من كل مشـــاركة فى هذه العلاقات. حينئذ يكون هذا التشريع دولة تجارية مغلقة أو دولة قانونيـــة مغلقـــة. فالاقتصاد تابع للقانون. والتجارة هى النشاط الاقتصادى البارز ابتداء من العصر الوســيط حتى القرن الثامن عشر قبل الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر وهى المعروفة فـــى تاريخ الاقتصاد باسم "النزعة التجارية" (٢). و"المغلقة" أى التوجيه الاقتصادى والتخطيـــط وهى الصيغ الاشتراكية الأولى التى سيحولها ماركس إلى الملكية العامة لوسائل الإنتـــاج. وربما كان لفظ "المغلق" لفظا يتهم به الرأسماليون النظام الاشتراكى على أساس أنه ضـــد الحرية الطبيعية للإنسان (٣).

فالاسم غريب "الدولة التجارية المغلقة" بألفاظه الثلاثة، "الدولـــة" مصطلـــح كـــانط وهيجل، و"التجارية" تدل على أن التجارة كانت المصدر الرئيسى للدخل القومـــى وليـــس الزراعة أو الصناعة أى الاقتصاد التجارى، و"المغلقة" أى التوجيه الاقتصادى وســـيطرة الدولة إلى بذور الاشتراكية. ويضم عنوانا فرعيا مكونا من ثلاثة أقسام: "تخطيط فلســفى، ملحق لنظرية القانون، محاولة فى السياسة تقدم فيما بعد" (٤). فالكتـــاب أساســـا محاولـــة

---

(١) يقول فشته "سأعود إلى موضوعى"، "لا أريد أن أتوه القارئ معى فى هذه الصعوبات الصغيرة".
Fichte: Op. Cit., pp. 50, 60.

(٢) النزعة التجارية Merecentilism .

(٣) وهو ما حدث فى مصر أثناء الجمهورية الثانية عندما اتهمت الاختيار الاشتراكى الجمهورية بأنـــه انغلاق. انظر "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢–١٩٨١ جـ٤ الدين والتنمية القومية.

(4) Esquisse Philosophique, supplement à la théorie du Droit, Essai d'une Politique à donner ulterieurement.

فلسفية أولا قبل أن يكون ملحقا فى القانون أو كتابا فى علم السياسة يكتب فيما بعد.

وهو دفاع عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية ضد الاقتصاد الحر لبروسيا، استمرارا فى الدفاع عن الثورة الفرنسية، وفى نفس الوقت إعطاء النموذج لبروسيا لمقاومة احتلال نابليون بسيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادى.

والإهداء إلى صاحب السعادة وزير الدولة (وزير المالية) لمملكة بروسيا وفارس نظام النسر الأحمر الأستاذ ستروينسه. فهو كتاب موجه إلى رجال الحكم والاقتصاد كما أهدى ديكارت "التأملات فى الفلسفة الأولى" إلى علماء كلية أصول الدين. كان الوزير معروفا باتجاهاته الليبرالية. اتجه إلية فشته ليقترح له حلا جزئيا للازمة الاقتصادية فى ألمانيا، توازى النزعة التجارية أمام سوق التبادل الحر [1]. وكان وزير المالية قد ألف نفسه كتاب "رسالة فى الموضوعات الرئيسية للاقتصاد السياسى" [2]. والإهداء إليه يدل على مدى الأهمية العلمية التى كان يوليها فشته له.

كانت المشكلة الاقتصادية وقتية، صراع بين النزعة التجارية والتبادل الحر من ناحية وبين تدخل الدولة لتوجيه النشاط الاقتصادى. وبفضل الوزير القوى انتصرت النزعة التجارية مع إصلاح نظام الجمارك. ثم برزت قضية العدالة الاجتماعية كنتيجة لحرية التبادل القائمة على "دعه يعمل، دعه يمر" كأحد أوجه الصراع من أجل الربح.

وقد حاول فشته إيجاد حل وسط بين النزعتين المتعارضتين، الاقتصاد الحر، والاقتصاد الموجه. اللذين يؤديان إلى إفقار الشعوب. حرية الاقتصاد الدولى عفا عليها الزمن. وتسيطر عليها عقلية الآباء. والحماية تثير الحروب نتيجة فرض الرسوم الجمركية، وتؤدى إلى انتشار التهريب، وتعارض الشعب بالحكومة، وتنتشر التجارية المهربة مما يضطر الدولة إلى إنشاء جيوش من رجال الجمارك.

٤- بنية الموضوع.

وبنية "الدولة التجارية المغلقة" بنية جدلية أيضا بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع مثل البنية الجدلية فى "غاية الإنسان" بين

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 25-31.

(2) Traité sur les principeaux objects de l'economie politique.

الشك والمعرفة والإيمان. الفلسفة هو الفكر، والتاريخ هو الواقع، والسياسة هو الحق الذى يربط الفكر بالواقع أو التحقق، تحقق الفكر فى الواقع.

ومن ثم فإن من يريد أن يبين القوانين التى يؤسسها الخاصة بالعلاقات التجارية داخل الدولة فعليه مهام ثلاث: أن يبحث عما هو مطابق للعقل فى الدولة أى القانون الخاص بالتجارة، وأن يبين ما هى العادة المستعملة فى الدولة القائمة، وأن يبين كيفية الانتقال الحى من الدولة الواقعية إلى الدولة الشرعية [1].

لهذا انقسم الكتاب ثلاثة أقسام: الأول الفلسفة لإقامة المبادئ التى طبقا للقانون المجرد تكون فى الدولة المطابقة للعقل والتى تتحكم فى العلاقات التجارية. والثانى التاريخ لوصف العلاقات التجارية فى الدول الموجودة بالفعل. والثالث السياسة وهى الإجراءات التى يمكن اتخاذها لتحقيق التطابق بين التكوين العقلى والعلاقات التجارية فى دولة ما تقوم على الاقتصاد المغلق.

وتختلف هذه البنية الثلاثية من حيث الكم، أكبرها الفلسفة وأصغرها التاريخ، وأوسطها السياسة [2]. كما تختلف فصول كل كتاب فيما بينها كما [3].

أ- **"ما يطابق القانون فى الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية" (الفلسفة).** فى هذا الكتاب الأول فى الفلسفة تعنى الفلسفة إخضاع الاقتصاد للقانون فى الدولة العقلية [4]. الهدف تحديد الصلة بين الدولة طبقا للعقل والدولة الواقعية، وإقامة الدولة العقلية ابتداء من مفاهيم الحقوق الخالصة المتجردة عن كل العلاقات القانونية الموجودة بين البشر الذين يعيشون فى تجمعات سياسية مثل الدستور. وهى ليست من صنع الفكر أو الفن أو المصادفة أو العناية الإلهية. ولا يمكن للدولة الواقعية أن تهدم هذه

---

(١) الواقعية De Facto ، الشرعية De Jure ، XL., I, p. 77 .

(٢) الفلسفة (٧٤)، التاريخ (٤١)، السياسة (٥٧).

(٣) يتكون الكتاب الأول من سبعة فصول، أكبرها الثانى (٢٧)، ثم السادس (١٣)، ثم السابع (١٢)، ثم الأول (٧). ثم تتساوى الفصول الثالث والرابع والخامس (٥). ويتكون الكتاب الثانى من ستة فصول أكبرها السادس (١٢)، ثم الرابع (٩)، ثم الثالث (٨)، ثم الثانى (٦)، ثم الأول والخامس (٣). ويتكون الكتاب الثالث من ثمانية فصول أكبرها السادس (١٤)، ثم الرابع والسابع (٩)، ثم الخامس (٧)، ثم الثالث (٦)، ثم الثامن(٥)، ثم الأول (٣).

(4) Fichte: Op. Cit., pp. 37-110.

التجمعات دون تفرقة أعضاء الجماعة وإعادتهم إلى حالة التوحش المناقضة لغاية الدولة وهو بناء الدولة طبقا للعقل. ويمكن البداية بالواقع من أجل تحقيق هذه الدولة تدريجيا. فالسؤال ليس فقط سؤال مبدأ بل سؤال واقع، ليس سؤال حق بل سؤال إمكانية. وهنا تتدخل السياسة ودورها كوسيط بين الدولة العقلية والدولة الواقعية أو كممر من المثالي إلى الواقع.

وطبقا للمنهج الاستنباطى يبدأ فشته بوضع "المبادئ التى تسمح بالإجابة على هذا السؤال" [1]. ويجمع بين المنهج الرياضى والمنهج الجدلى. إذ أن القضية الخاطئة يمكن نقضها بقضية أخرى خاطئة من أجل العثور على الصواب بينهما. هذا هو تاريخ العلم، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع.

ويتحقق هذا الجدل فى دور الدولة فى التاريخ بين طرفى نقيض. الأول أن الدولة هى الوصية على الإنسانية فى كل شئ. تجعلها سعيدة وغنية وفاضلة، بل وسعادة أبدية بمشية الله. وهو موقف هيجل فيما بعد والذى يجعل الدولة روح الله فى التاريخ. والثانى أن الدولة لا شأن لها بالعباد، وخير البشرية مستقل عنها. وهو دور الدولة الليبرالية والاقتصاد الحر تحت شعار "دعه يعمل، دعه يمر" والذى طوره كروبوتكين فى القرن التاسع عشر بإسقاط دورها تماما لصالح الحرية المطلقة للفرد مؤسسا بذلك الفوضوية التى بدأها ماكس شترنر فى "الواحد وصفاته". وفى مقابل هذين النقيضين يضع فشته الدولة الوسط، الدولة العقلية ثم يستنبط الدولة الواقعية منها. فالوسط ليس فقط من عمل الذهن بل هو أيضا موجود فى الواقع طبقا لوحدة العقل والواقع أو بلغة هيجل الروح والتاريخ. دور الدولة الوسط أن تعطى لكل إنسان حقه وحمايته. وهى التى توحد بين القوم فى كل مغلق. ولما كان الاقتصاد الحر مكانا للصراع بين القوى لزم دور الدولة للتوفيق بين الإرادات المتصارعة.

وغاية كل نشاط إنسانى هو رفاهية الحياة، "عش ودع الآخرين يعيشون". وكل خير يشارك الإنسان فيه غيره إنما يتحقق طبقا لقوانين العلم. فالطبيعة لا تعطى أى شئ مسبق إلا الإمكانيات أى الموارد الطبيعية. بعد ذلك يتم الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة القانون. هذا التصور القائم على "نظرية العلم" لا تتعارض فيه حقوق الأفراد بل تتأكد

---

(1) Ibid., pp. 37-43.

حقوقهم جميعا إذا عاش كل منهم من كد عمله. وقد كتب فشته فى "علم الحقوق" أن الغاية القصوى من كل نشاط حر هو أم يعيش الإنسان ويحيا وأن تتوافر له ضمانات الحرية العامة. قوة الحياة هو الخير الأقصى، المطلق فى الإنسان. وهو ما تحققه "الدولة التجارية المغلقة" وعدالة التوزيع حفاظا على حياة الجميع. ومن أجل حماية الدولة من أى مخاطر خارجية تؤثر فى قرارها الاقتصادى فإن "الدولة التجارية المغلقة" مستقلة عن الخارج.

والدولة هى التى تعطى الصيغة القانونية للعقود، وتعطيها مشروعيتها. فسلطة العقد من سلطة الدولة. وهى الراعية لتطبيق القانون، والمانعة من تطرف الأفراد والسرقة.

وقد ثبت فى "علم الحقوق" أن الجمهرة الغفيرة تعيش معا فى ميدان الفعل. فحرية الإنسان مع حرية الآخرين. ويتفاهم الأفراد فيما بينهم على صيغة للعقد الاجتماعى، للأفعال وليس للأشياء. تبين نظرية الحق أن ممارسة النشاط الحر للفرد فى العالم الحسى ممكن بضمان الدولة بناء على عقد اجتماعى يدخل فيه الفرد فى المجتمع ويصبح عضوا فى هيئة كل أعضائها مترابطون فيما بينهم فى فعل متبادل. ولا يقوم العقد على وهم أو على مجرد اتفاق. فالمجتمع ليس من صنع الخيال أو نتيجة اتفاق عبثى. بل هو كائن حى، واقع طبيعى، ممثل الأفراد ويعلو فوقهم. فلا يوجد أفراد بلا مجتمع، ولا مجتمع بلا أفراد. وهى وحدة يتطلبها العقل. فالعقل يقتضى دستورا أى تكوينا اشتراكيا بمعنى اشتراك كل الأعضاء فيه. ويجسد هذه الوحدة ذاتها فى إنسانية واحدة. يعبر المجتمع المدنى إذن عن وظيفة طبيعية للتوحيد، جماعة مكونة من أفراد يمكن أن تكون نواة للجنس البشرى، مملكة الغايات. وبدون هذه الجماعة تشعر الإنسانية بأنها ضائعة فى فوضى رغبات الأفراد وميولهم (1).

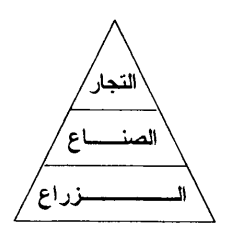
والقانون هو التأكيد على أن الإنسان الفردى لا يكون إنسانا إلا بين بشر. وأنه عضو فى مجتمع منظم يترابط فيه الأفراد. الفرد هو مفهوم الجنس ممثل للبشرية جمعاء وليس الفرد المعزول عن الجماعة الذى لا وجود له بالفعل إنما هو من صنع الوهم والخيال كما هو الحال عند روسو وكانط. وإذا أضيف إلى المجتمع الدستور يصبح الدولة التى تتجاوز العلاقات الأخلاقية. ومن ثم ينتقل فشته من التصور الفردى إلى التصور الجماعى إلى التصور الاقتصادى.

(1) XI., I, p.78.

إنه التزام من وجهة النظر الاجتماعية بضمان حياة كل أعضاء المدينة بلا استثناء. كل إنسان يريد أن يعيش فى رغد العيش قدر الإمكان. وكل إنسان يطلب ذلك باعتباره إنسانا. ولا يوجد إنسان أكثر إنسانية من إنسان. لكل إنسان الحق فى نفس الطلب وتحقيقه طبقا لمبدأ المساواة فى الحقوق بحيث يعيش الجميع فى رغد العيش وفى نفس ميدان الفعل. راحة الجميع بتعاون الجميع فى نشاط الفعل ثم تقسيم العمل عليهم بالتساوى فى تنظيم العمل وتقييم المنتجات. هذا الحساب الاقتصادى مسئولية الدولة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية والتنبؤ بالمآسى الاقتصادية الناتجة عن الحرية والفوضى [١].

١ – **الطبقات المهنية.** ويتجلى هذا النشاط الاقتصادى الحر الذى بواسطته يحافظ الإنسان على حياته الرغدة فى قطاعين: الحصول على المنتجات الطبيعية ثم صناعتها طبقا لغايته. وهذا يستدعى وجود طبقات إنتاجية حرفية من أجل الإنتاج والتصنيع. فالطبقات الاجتماعية لا تتحدد بالدخل وأسلوب المعيشة والتعليم والقوة السياسية بل بالحرفة والمهنة التى تحول الطبيعى إلى صناعى.

وهناك طبقتان على الأقل. الأولى لإنتاج المواد الأولية، والثانية لتصنيعها، المنتجون والمهنيون، الزراع والصناع، الفلاحون والعمال. ويضم عمال المناجم للمنتجين، مستخرجى المعادن من باطن الأرض مثل الفلاحين الذين ينبتون الزرع فوقها. أما التجارة فهى قطاع الخدمات عن طريق التبادل والتوريد [٢]. فطبقة التجار هى الوسيط بين المنتجين والصناع. ومن ثم توجد فى المجتمعات ثلاث طبقات على الأقل: الزراع والصناع والتجار لأن المهن ثلاثة: الزراعة والصناعة والتجارة. ومهمة الدولة تحقيق التوازن بين هذه الطبقات الثلاث.



(1) Ibid., p. 80.

(٢) وهو يشبه وصف ابن خلدون فى "المقدمة" لقطاع التجارة.

وطبقة المنتجين هم الزراع، زراع الخضر والفواكه والحدائق، ومربي المواشي والصيادون. تحفظ حقوقهم طبقا لعقود تمنع خروج كل طبقة فرعية إلى طبقة أخرى تحت شعار "امتنع عن هذا الفرع من الإنتاج وأنا امتنع عن هذا الفرع الآخر" (١). إلى هذا الحد تبلغ حتمية الطبقة المهنية. كذلك تنقسم طبقة الصناع إلى فئات فرعية طبقا لنوعية الصناعة.

وتحصل طبقة المنتجين على حاجاتها بالإضافة إلى حاجات الآخرين. وكل مواطن منتج. ولا يوجد مواطن عاطل. وهو حكم مبدأ لا حكم واقع. ومن حق كل فرد الحصول على منتجات عمله ووطنه.

ويمكن للدولة تحديد عدد المزارعين طبقا لخصوبة الأرض وظروف الزراعة. إذ يعيش الإنسان من كد عمله من أجل منع العمالة الزائدة وتفشى البطالة أو وجود عمالة ناقصة وتأزم الإنتاج. والعمالة هى العمالة الفنية المتخصصة، العمالة الماهرة، وليست البطالة المقنعة، مع العناية بالعمال من حيث التأمينات الاجتماعية. والعمل من أجل الربح وليس من أجل الاستغلال أو السرقة. وربما يكون الزراع هم الأكثر عددا فى البلاد الزراعية. ولم تكن الصناعة قد تطورت بعد فى ألمانيا حتى يرى فشته تجاوز عدد العمال عدد الفلاحين. والدولة هى المسئولة عن التجارة العامة. ومع ذلك لا تستطيع مراقبة التجار حتى لو أرادت. وإذا ضبطت مخالفات أو غش من التجار عاقبتهم.

وواضح أثر الفزيوقراطيين وادم سميث فى اعتبار قيمة المنتجات الطبيعية منتجات الأرض. وهى الشرط الوحيد للكسب ولكل ثروة فى المدينة. فهى وحدة القيمة. وتتحدد قيمة كل شئ بقيمة القمح الذى كان يمكن أن ينتج فى نفس الوقت من نفس الصانع. فالزراعة وكل استثمار للمنتجات الطبيعية هى أساس ثروة الدولة، وأساس تحديد الأسعار لكل المنتجات الأخرى. وتتحدد سعادة المجتمع ورفاهيته بالإنتاج الزراعى.

لذلك كان لطبقة المنتجين المكانة الأولى فى تقسيم النشاطات الإنسانية فى مقابل الطبقات غير المنتجة، وهى قسمة الفزيوقراطيين. المنتجون هم أصحاب المنتجات الطبيعية الذين بإمكانهم الاستغناء عن المعونات الأجنبية. وتكفى عمليات بسيطة لتحويل

---

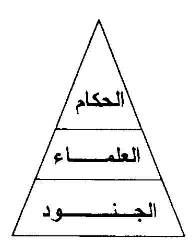
(١) وهو أيضا تصور الفارابى للطبقات المهنية فى "المدينة الفاضلة" والتى لا يمكن الخروج عنها أو عليها.

هذه المنتجات إلى مواد غذائية وكساء. والصناع لا يمكنهم الاستغناء عنها في حياتهم وأعمالهم. غاية الصانع ليست فى عمله بل أن يعيش من نتاج عمله. ولا يحصل على شئ بلا عمل. وأول شرط للدولة أن ينتج المنتجون منتجات كافية لكل فئات المجتمع. لذلك كان تقسيم العمل ضروريا اجتماعيا وسياسيا لأنه يسمح للدولة بتقديم رفاهية العيش للجميع.

ومن هنا انقسم المجتمع إلى منتجين وعمال وتجار. ولكل منها فئات فرعية. ويكفى عدد الزراع للطبقتين الأخريين. وعلى الصناع تقديم مصنوعات تفى بحاجة الطبقتين الأخريين. والتجار وسطاء بين الطبقتين بالجهد والوقت. وتجنب التجارة مباشرة سبب الاحتكار وهو العيب الرئيسى فى النشاط التجارى. وفى مقابل ذلك يعطيهم الزراع والصناع منتجاتهم بأسعار زهيدة يقدرون عليها.

ويتطلب ذلك تنظيم الدولة التى تحدد عمل كل طبقة، وتعطى الحوافر لتشجيع العمال، وتأهيل المعوقين، وتحديد الأسعار، ومراقبة التبادل التجارى، وعقاب المدلسين، والسهر على راحة المواطنين ورفاهيتهم مع مزيد من الرعاية للمبدعين لاحتياجاتهم إلى غذاء نباتى أكثر وحاجة العمال إلى غذاء أوفر بالرغم من أن المساواة فى الحياة المادية والمعنوية شرط العدالة.

وهناك ثلاث طبقات أخرى أقرب إلى الطبقات السياسية وليست الحرفية ولكنها مساعدة للطبقات الحرفية: الحكام والمعلمون والجنود، رجال الدين، ورجال العلم، ورجال الجيش. ويحرم عليهم مزاولة النشاط الاقتصادى.



والسؤال هو: هل رجال الحكم طبقة، والعلماء طبقة، والجنود طبقة أم أن الطبقات نوع من تقسيم العمل بين الحكم والعلم والدفاع؟

وفى الواقع يحدث العكس، مزاولة رجال الدولة والحكومة للنشاط الاقتصادى كما هو الحال فى الأحزاب الحاكمة، وقيام رجال التعليم بإعطاء الدروس الخصوصية والمدارس الخاصة وتأليف الكتب المدرسية، وقيام رجال الجيش بعقد صفقات السلاح، ومزاولة المهندس العسكرى والطبيب العسكرى المهنة خارج الجيش، الهندسة أو الطب.

ومع ذلك فمن حق الموظفين العموميين الحصول على قيمة مماثلة بدلا من مزاولة النشاط الاقتصادى الحر. وهى طبقة تستهلك دون أن تنتج، وتزيد من الدخل القومى. ومن هنا أتت ضرورة وجود النقود أو الذهب أو الفضة للتبادل التجارى أى إعطاء قيمة رمزية للمنتجات بدلا من المقايضة. وبسبب تقلب قيمة المنتجات وعلاقات التبادل التجارى وهى عيوب النزعة التجارية يمكن تحويل ثروة البلاد إلى قطع معدنية وغطاء نقدى. ويقوم المواطنون بالخدمات العامة، ويساعدون المواطنين على التمتع بحقوقهم. ومن ثم فمن حقهم التمتع بجزء من الثروة الوطنية، وتخصيص لهم جزء فى ميزانية الدولة. وهذا هو سبب فرض الضرائب.

النقود فى الدولة العقلية لا قيمة لها لأن الشعب ليس له علاقة بالخارج. فالنقود أداة للتعامل ولسهولة تبادل البضائع. قيمتها فيما ترمز له من منتجات. كميتها تعسفية صرفة تحددها الدولة التى تقوم بالتبادل التجارى مع الخارج. هى التى تحدد قيمتها وعلاقتها بالإنتاج، والقدر المصنوع منها. وهناك سببان لنقص النقود، الربا والادخار. ويمكن القضاء على الربا بتدخل الدولة لو كانت للنقود قيمة ثابتة ولو استبدلت الدولة العملة الجديدة بالعملة القديمة. أما الادخار فإن الغاية منه ليس نقص المال فى حد ذاته بل ادخاره لصرفه ساعة العسر. والدولة هى التى تحدد قيمة العملة الوطنية.

وتتم التجارة عن طريق عقد بين المنتجين والصناع. وهو نوعان: عقد سلبى ينص على منع التجارة المباشرة بينهما إلا عن طريق التجار. وعقد ايجابى ينص على توريد التجار المنتجات والمصنوعات طبقا لحاجاتهم إما عن طريق المقايضة والتبادل وإما عن طريق البيع والشراء.

ويمكن تقسيم التجارة طبقا للمناطق الجغرافية بالإضافة إلى قسمتها طبقا للحرف وأنواع الصناعات، تجارة السهول مثل المنتجات الزراعية، وتجارة الشواطئ مثل الأسماك، وتجارة الجبال مثل الأخشاب.

وتقوم الدولة العقلية على تقسيم العمل قبل أن يدركه الاجتماعيون المحدثـــون مثـــل دوركايم. وعليه تقوم رفاهية الشعوب.

والدولة هى التى تحقق الميزان التجارى. وتحقق التوازن ضد تقلبات الزراعة عـــن طريق تخزين الغلال ووضع الفائض فى مخازن تحسبا لسنوات القحط [١]. وليـــس عـــن طريق النقود نظرا لإمكانية انخفاض قيمة العملة أو التضخم والغلاء بسبب التقدم المستمر للمجتمع والوصول إلى أعلى درجة من درجات الرفاهية. وللدولة وحدها الحق فى التعامل مع النقود فى التجارة الخارجية وليس للأفراد فى الاتجار بالعملة عن طريـــق شـــركات الصرافة العلنية أو السرية. وتسيطر الدولة على البورصة وتحدد سعر الصرف، ومنــــع تحويل العملة المحلية [٢].

تؤدى الليبرالية الاقتصادية التى وضع أساسها توما الاكوينى فى العصر الوسيط إلى الحرية الفوضوية الممثلة فى النزعة التجارية التى يحاربها فشته. والحل هو غلق الدولـــة مع كل تجارة من الخارج. الدولة جسم تجارى منفصل وجسم قانونى وجسم سياسى. وبعد الغلق يصبح تنظيم الاقتصاد طبقا للعقل ممكنا. وقوانين الدولة لا تـــأتى مـــن القـــرارات السياسية بل من التشريعات المدنية. غلق الدولة فقط هو القرار السياسى دون التضحيـــة بحقوق الأفراد الذين لهم مصالح مع الخارج قبل غلق الدولة، وضرورة إرضائهم، إرضاء الصانع باستمرار فى الصناعة، والزارع بإيجاد البديل فى الأرض. واجب الدولة تهيئـــة ذلك فى إطار حدودها الطبيعية. وإن استحال ذلك فعلى هؤلاء الأفراد الانسحاب تدريجيـــا من التجارة الدولية دون تضارب بين حقوق الأفراد وحقوق الدولة، بين القانون الدولـــى الخاص والقانون الدولى العام [٣].

وتقوم الدولة بتثبيت الأسعار طبقا للقانون تبعا لقيمة الشىء التى تتحدد بمدة بقائـــه. فالزمن عنصر من عناصر القيمة. واللحم له قيمة غذائية أكثر من الخـــبز، خـــبز أكـــثر يساوى لحما أقل. وتتحدد قيمة الشىء بمقدار تكوينه لرفاهية العيـــش. وتســـاوى المـــادة

(١) لذلك سميت الدولة فى المغرب الأقصى "المخزن".

(٢) وهذا ما دفع لشركات الصرافة العالمية بضرب العملة الوطنية فى جنوب شرق أسيا خاصـــة ماليزيـــا وإندونيسيا وضرورة إنشاء عملة إقليمية تحل محل الدولار، وكذلك انهيار العملة المحلية فـــى حـــادث سوق المناخ الشهيرة فى الكويت.

(3) Ibid., p. 96.

بالإضافة إلى قيمتها الداخلية بفضل طعمها قيمة مادية أخرى بنفس القوة ونفس الوقت ونفس الأرض [1]. ومن الضرورى وضع قيمة كل منتج حتى يتم تحصيل الضرائب عليه وصرف مرتبات الموظفين العموميين.

ومن واجب الدولة أن تضمن لكل المواطنين بالقانون والإجبار الشرط الناتج عن هذا التعادل فى الميزان التجارى فى التجارة الخارجية. ولها الحق فى تأميم الاستيراد والتصدير.

ولما كان المواطنون باعتبارهم أفرادا لا يستطيعون أن يأخذوا على عاتقهم تحديد هذه الدوائر المختلفة للنشاط وتنظيمها وتقسيمها بحيث تحقق المساواة فيما بينهم يبرز دور السلطة المركزية للدولة لتحقيق المساواة. وهى إحدى الوظائف الداخلية للدولة مع وظيفتها الخارجية، السياسية الداخلية والسياسية الخارجية. إذ تمنع الدولة تجارة الأفراد مع الخارج على نحو فعال عن طريق إلغاء أسعار البورصات للعملات المعدنية والفضية والذهبية، واستبدال العملات الوطنية بها، وتحديد سعرها فى الداخل، وجعلها غير قابلة للتحويل الخارجي. والهدف ليس الإفقار بل الاستقلال. وفى مقابل ذلك توفر الدولة المواد الضرورية كبديل عن المواد الأجنبية، وتغطية الصناعات الوطنية باحتياطى الذهب، والبحث عن بدائل للمواد الأولية، والاعتماد على التكنولوجيا الحديثة وعلوم الكيمياء والطبيعة والعمال المهرة فى زيادة الإنتاج كما وكيفا.

والدولة هى التى تقوم بالاستيراد والتصدير، بالإضافة إلى تنظيم العمل وتوزيع الإنتاج طبقا للمصلحة العامة حتى لا ينقلب النشاط الاقتصادى الحر إلى اضطراب اقتصادى. التجارة الخارجية حكر على الدولة [2]. وهناك ثلاث حالات: الأولى استيراد البلاد قدر تصديرها، وهو الميزان المطلق. لا تفقر الدولة ولا تغنى، وتحافظ على النقود، والضرائب لا تتغير. والثانية زيادة التصدير على الاستيراد. الدولة تأخذ أكثر مما تدفع، وتزداد النقود من أجل رفاهية الشعب. والثالثة زيادة الاستيراد إلى التصدير وبالتالى تذهب الأموال إلى الخارج وتفتقر الدولة عاما بعد عام. فتضطر الدولة إلى خفض

---

(١) وذلك مثل قيمة الفول التى تعادل نفس قيمة اللحم فى البروتينيات. وفى الثقافة الشعبية المصرية الفول هو لحم الفقير.

(٢) وكان ذلك أيضا فى عصر محمد على.

الضرائب فتزداد فقرا. ثم تضطر إلى تحديد النسل فيقل عدد السكان، وتزداد الهجرة إلى الخارج. وتضطر الدولة فى النهاية إلى بيع نفسها. يتعامل فشته مع الدول كما يتعامل مع الأفراد. وهى نفس الطريقة التى تعامل بها كانط مع الدولة فى "مشروع السلام الدائم".

ولا يغير دفع الضرائب للدولة من ميزان الصناعة بحيث لا يستطيع دافعوا الضرائب من زرع الأرض أو صناعة المنتجات أو التجارة. بل إن الضرائب وسيلة لتحقيق التوازن الاجتماعى بين الطبقات. ويحاسب المواطنون ضريبيا كل خمس سنوات.

٢- **الملكية**. وتنشأ الملكية من العقد الاجتماعى. وهو الأساس القانونى لحق الملكية لامتلاك قطعة من الأرض لجماعة أو ملكية المنتجات الزراعية والصناعية المنقولة وليس امتلاك الطبيعة الثابتة كالجبال والمحيطات والجزر. عقد الملكية هو عقد للأفعال وليس عقدا للأشياء، للأفعال الحرة الموزعة تعسفيا فى طبقات مختلفة أو طبقا للقدرات. وللإنسان الحق المطلق فى امتلاك عمله الحر المحدد وليس نتاج عمله.

ويتوزع النشاط الحر على الأفراد طبقا لعقد بين الجميع. ومن هذا التقسيم تنتج الملكية. ومن ثم تخطئ نظرية ملكية الأشياء وإلا كان الإقطاعيون هم وحدهم الملاك. الملكية للنشاط وليس للشىء. فمن لا نشاط له لا ملكية له [(١)]. والنتيجة الطبيعية لذلك حق نزع ملكية من لا نشاط لهم مثل الملاك الغائبين.

ولا توجد ملكية للأرض وإلا اضطر مالكوا الأرض إلى بيان كيف حصلوا على هذه الملكية. الأرض لله. والإنسان ليس له إلا ملكية العمل والاستعمال بطريقة ملائمة [(٢)]. هناك فرق بين ملكية الفعل والاستحواذ على الشىء [(٣)]. الملكية مجرد اتجاه نحو الشىء دون امتلاكه لأنه بين قوسين كما يقول هوسرل أو لأن الوجود غير الملكية كما يقول جابريل مارسل [(٤)]. ملكية الأشياء سبب النزاع بين الأفراد. وهو كما قال روسو أن أول من وضع يده على قطعة أرض وقال هذه لى هو السارق، وأن من نازعه عليها يكون هو

---

(١) ولهذا السبب تم تحريم الربا فى الإسلام لأنها ملكية لفائض المال بلا نشاط.

(٢) وهى تشبه نظرية الاستخلاف عند المسلمين.

(٣) الملكية propriété ، الاستحواذ possession .

(٤) وهو معنى آية "لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم".

المصلح الذى يريد رد الأشياء إلى العالم الطبيعى. وتستحيل الملكية طالما عاش الإنسان فى جزيرة منعزلا عن الناس. فإذا وجد آخر نشأ النزاع.

الملكية هى الركن الأساسى فى تصور فشته للدولة التجارية المغلقة، وهو النقاش الذى دار بعد ذلك عند روسو وماركس وبردون حول شرعيتها وحدودها. فالملكية عند فشته للنشاط وليس للأشياء. وهى نظرية مستنبطة من الفلسفة العامة لفشته، فلسفة النشاط والجهد. ونشاط الإنسان هو الوسيلة للحفاظ عليه وبقائه. ومن ثم كل إنسان مالك بهذا المعنى باستثناء الطبقة الأرستقراطية التى لا تعمل شيئا وتملك كل شئ. وتمتلك هذه الطبقة كل وسائل الرفاهية فى حين لا يملك الشعب ما يقيم به أوده [١]. تتحقق المساواة فى ملكية النشاط فى حين ينشأ الظلم عند ملكية الأشياء.تتطلب ملكية النشاط عقدا اجتماعيا بين إرادات حرة ضد التبادل الحر وقطع الطريق والسرقة والربح الزائد. فالعقد الاجتماعى له جانبان. الأول سلبى يفرض احترام الملكية، والثانى ايجابى، حصول كل فرد على ملكيته العامة من خلال فعله ونشاطه.

بمجرد وجود الفرد فى المجتمع وفى الدولة تنشأ قضية الملكية، ولا يمكن أن يكون للفرد حق مطلق أصلى لملكية الأشياء كما هو الحال فى القانون الحديث النابع من القانون الرومانى لأن الملكية الفردية تنتهى إلى تبرير الملكية الكبيرة والإقطاع الزراعى وكل ما يعارض مصالح الجماعة. وإن توزيع الملكية العقارية بين عدد صغير من الملاك خاصة إذا كانت الرقعة محدودة يستبعد باقى الأفراد من التمتع بخيرات المجتمع. وكلهم شركاء فيها، لهم نفس الحق فى الحياة والعدل ووسائل المعيشة. فأى تنظيم اجتماعى يعطى البعض على حساب الكل هو تنظيم سئ، تدينه الدولة العقلية. إن التصور الوحيد الممكن الذى يحدد الملكية علاقتها بالجماعة وليس بالفرد.

ولا توجد ملكية للعلوم والفنون والآداب والثقافات. فالعلم والفن بلا حدود، يوحدان العالم. هى ملكية مشتركة لقاسم إنسانى مشترك. ليس الانغلاق فى العلم بل فى التجارة. إذ يمكن استيراد الآداب الأجنبية من أكاديميات العلوم، وتبادل النتائج والاكتشافات العلمية والفنانين والعلماء معها حتى ينشأ السلام الدائم. حينئذ لن تحتوى الصحف على أخبار

---

(١) بلغة الأصوليين يمتلك الأرستقراطيون الضروريات والحاجيات والتحسينات فى حين لا يمتلك الشعب الضروريات.

الحروب بل على أخبار العلم والفن. وتقدم الاكتشافات الجديدة، وتطور الإرادة والتشويع. وتحاول كل دولة الاستفادة من إبداع الدولة الأخرى (١).

ب- "**دولة التبادل التجارى فى الدول الموجودة بالفعل**" **(التاريخ)**. وهو الكتاب الثانى فى التاريخ الاقتصادى فى عصر فشته القائم على التبادل التجارى قبل الثورة الصناعية. ويتم الانتقال من المبدأ إلى الواقع عن طريق ذاكرة التاريخ وممارسات الفكر وعوائده ودون الدهشة لمدى المسافة بين الفكر والواقع، بين المبدأ والتحقق. فالدهشة ليست بالضرورة قمة الحكمة كما قال أرسطو.

ويعتبر فشته العالم المعروف فى عصره دولة تجارية كبيرة واحدة مثل الكنيسة الواحدة. ولا يرى غضاضة فى اعتبار المستعمرات الأوربية جزءا من هذه الدولة الواحدة، تقوم على التجارة الحرة مما يدل على المعيار المزدوج فى الفكر الغربى، التحرر من الاستعمار النابليونى داخل أوربا والإبقاء على الاستعمار الأوربى خارجها. فالعالم عالمان: داخل أوربا وخارجها. وقد ساهمت المسيحية فى تحقيق هذه الوحدة الأوربية. وتوحد الألمان بالفرنسيين كما كان الحال أيام الإمبراطورية الرومانية كأن احتلال نابليون لألمانيا وسائر الأقطار الأوربية لم يكن الباعث عند فشته على صياغة فلسفة المقاومة. وإذا كان كانط قد أراد فى "مشروع السلام الدائم" وضع حكومة عالمية واحدة على المستوى السياسى فإن فشته أراد دولة اقتصادية تجارية واحدة على المستوى الاقتصادى كما تريد العولمة، وإتفاقية التعريفة الجمركية ومنظمة التجارة العالمية، والشركات متعددة الجنسيات العابرة للقارات، ومجموعة الدول الصناعية الثمان هذه الأيام(٢).

جـ- "**الطريقة التى يمكن بها إدخال التبادل التجارى لدولة موجودة فى الدستور الذى يتطلبه العقل أو الخير أو فى غلق الدولة التجارية**" **(السياسة)**. وهو الكتاب الثالث فى السياسة أى فى القانون التجارى الذى يحكم تحول المثال إلى واقع، والنظرية إلى تطبيق، والفكر إلى تاريخ. فالسياسة هى علم التحقيق. والسؤال هو: هل تضع الدولة

---

(١) وهذا هو معنى الآية الكريمة "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا".

(2) Fichte: Op. Cit., pp. 113-153.

حدود وقيود على التجارة الحرة؟ والجواب: يجب غلق الدولة كليـــة أمـــام كـــل تجـــارة خارجية لتصبح جسما تجاريا منفصلا كما كانت من قبل جسما قانونيا وجســـما سياســـيا منفصلا طبقا لمبدأ الاعتماد على الذات. هى كل مستقل لها حقوقها وسيادتها الكاملة علـــى بقعة محددة من الأرض، لها حدود تفصلها عن باقى البقاع. من واجبها اتخاذ الإجـــراءات الحاسمة لغلق الدولة التجارية وتهيئة كل الشروط الموضوعية لهذا الإغلاق. كما تســـحب الدولة كل العملات الأجنبية والذهب والفضة من السوق وتعطى بدلا منها العملة المحليـــة وتحدد سعر الصرف داخل البلاد لتقويتها. وتصبح العملة الصعبة فقط حق الدولة للفـــائدة العامة ولوضع حد لتهريبها خارج البلاد والاتجار بها فى السوق السوداء [١].

ويمكن للدولة اتخاذ مزيد من الإجراءات لإحكام الإغلاق التجارى مثل شراء كـــل البضائع الأجنبية وبيعها بالعملة المحلية، والإقلال من الاستيراد تدريجيا ســـنويا وكذلـــك الإقلال من التصدير اعتمادا على الاكتفاء الذاتى فالدولة التجارية المغلقـــة تعبـــير عـــن الاستقلال الذاتى فى "نظرية العلم"، صرف العملة الصعبة بحذر لشراء المـــواد الأوليـــة والطاقة من الخارج ثم إنتاج كل شئ محليا، وكما تقضى بذلك الظروف الجغرافية، وكمـــا تفعل اليابان حاليا، دفاع الدولة عن حدودها الطبيعية دون إراقة دماء ودون لجـــوء إلـــى القوة والسيف والحرب أو احتلال أراضى الآخرين، وأخيرا تبادل السكان والعمـــال بيـــن الأقاليم المحتلة والعاصمة. هذا هو دور الدولة سواء فى حالة الاســـتقلال أو فـــى حالـــة الاحتلال. وبعد انتهاء الاحتلال تعلن الحكومة أنها لن تعود إلى الاحتلال من جديـــد وأن حدودها ثابتة، ولن تتوسع بعد ذلك!

إن فكرة الحدود الطبيعية هى التى أدت فى النهاية إلى مفـــهوم المجـــال الحيـــوى وانتهت إلى اعتبار الحدود الطبيعية ليست فقط جغرافيا بل اللغة والثقافة والعرق والتـــاريخ والمصالح. فأوربا كلها هى المجال الحيوى لألمانيا مما أدى إلى نشوب حربين عـــالميتين طاحنتين. وآسيا هى المجال الحيوى لروسيا مما أدى إلى احتلال الجمهوريات الإســـلامية الأسيوية. وجنوب شرق آسيا هو المجال الحيوى لليابان مما أدى إلى احتلاله أثناء الحرب العالمية الثانية. والعالم كله المجال الحيوى للشركات المتعددة الجنسيات وللدول الصناعيـــة الثمان. ولمنظمة التجارة الدولية، والبنك الدولى، وصنـــدوق النقـــد، واتفاقيـــة التعريفـــة

(1) Ibid., p. 157-213.

الجمركية، وللاتصالات فى عصر العولمة. وطالما تقطعت أوصال دول بينها حدود طبيعية مثل الوطن العربى ودولة الخلافة. وهل المستعمرات داخلة فى إطار الحدود الطبيعية وبين المركز والأطراف بحار ومحيطات وقارات؟ وإذا كانت الحدود بين الدول الأوربية حدودا مصطنعة بعد انهيار عصر الإمبراطوريات فإن فكرة الحدود الطبيعية هى التى أدت إلى الصراع بين القوميات فى حربين عالميتين طاحنتين فى أقل من نصف قرن باللجوء إلى السلاح، وفرقت الاتحاد السوفيتى ويوغسلافيا، وتسبب مخاطر على إندونيسيا وماليزيا والهند بل والعراق والمغرب العربى كله [1].

وهذا كله مشروط بقدرة الدولة دون أن تخاطر برفاهيتها وتنميتها المادية والمعنوية على أن تكون مكتفية بذاتها، بمواردها وقدراتها، تشجع الصناعات الوطنية، وتستدعى فنيين أجانب بل وتستورد المواد الأولية من أجل التصنيع [2]. ويمكن الاكتفاء بالمنتجات المحلية والاستغناء عن الكماليات المستوردة التى لا فائدة منها. ونتيجة ذلك تعيش الدولة فى أمان وتتجنب الحروب الأهلية أو العدوان الخارجى. وتختفى جرائم الشباب والسرقة والعنف لأن السبب الرئيسى لذلك كله البؤس والشقاء.

والعلاقات المتبادلة بين الأفراد فى هذه الدولة التجارية الكبيرة تقوم على حرية الأفراد مما يؤدى إلى الصراع بين الباعة والمشترين، يود كل فريق تدمير الآخر. وفيه يتم تقييم المنتجات بالعملات، عملات الدولة الواحدة بعد إلغاء عملات الدويلات المحلية. وهو موضوع القانون الدولى الخاص.

. أما العلاقات المتبادلة بين الشعوب باعتبارها كليات فى الدولة التجارية فإنها تقوم على مبادئ ثلاثة. الأول أن الدولة التى تأخذ البضائع من دولة أخرى بقدر مساو من النقود لا تكون غنية ولا فقيرة، ولا يكون لديها عجز فى ميزان المدفوعات. والثانى تبادل بضائع كثيرة دون نقود مساوية فى القيمة مثل حالات التضخم عندما تكون البضائع أكبر من قيمتها أو الكساد عندما تكون البضائع أقل من قيمتها. والثالث فقدان الدولة النقود فى تعاملها مع الخارج مثل حالات انهيار العملة الذى حدثت أخيرا فى دول جنوب شرق أسيا. ويكون هم الدولة حينئذ إشباع حاجات المواطنين الأساسية.

---

(١) المجال الحيوى Lebensraum .

(٢) كما تفعل اليابان التى تستورد المواد الأولية والطاقة من الخارج.

وتستطيع الحكومات اتباع عدة إجراءات لتحويل الموقف إلى صالحها بأن تبقى النقود داخل البلاد وعدم تحويلها إلى الخارج رسميا أو بالتهريب أو بتدخل أسواق النقد العالمية ودون أن يشعر المواطنون بقهر الدولة. ويمكن أيضا زيادة التصدير لإدخال مزيد من الأموال للبلاد، وفرض رسوم جمركية حماية للصناعات الوطنية، وتقوية أسطول النقل فى الداخل والخارج لتسهيل نقل البضائع. وهى وسائل ناجحة وملائمة تعتمد على قوة الحكومة ليس فقط فى منع الحروب بل أيضا فى منع الظلم، وسيطرتها الكاملة على مظاهر النشاط الاقتصادى.

وتستطيع الدولة التدخل لإيقاف الحروب التجارية من أجل المواد الأولية أو الأسواق أو السيطرة على طرق النقل والسيادة على البحار. ثم يتحول الاقتصاد إلى سياسة، والمنفعة إلى مغامرة، ويصبح الاستعمار بتعبير ماركس وانجلز أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية. فالحرية الاقتصادية تؤدى إلى الحروب. ويمكن للدولة بعد ذلك تحديد قوات الجيش وتحويل وظيفته من الأمن الخارجى إلى الأمن الداخلى، ووضع نظام للاحتياط من القادرين على حمل السلاح وقت الخطر.

أما المواطن كفرد فإن له الحق فى المشاركة وبحرية تامة فى التجارة العالمية فى الدولة التجارية المغلقة. فما يسلبه فشته من الدولة يعطيه للمواطن، وما يعطيه للدولة يسلبه من المواطن. إذ يستطيع المواطن بفضل عمله أن يطالب بنتاج عمله. ويمكنه التجارة مع أوربا فى باقى الدول التجارية المغلقة. فأوربا هى الدولة الكبيرة بشرط أن تكون المنتجات مصنوعة فى بلده الذى يقيم فيه. ويمكنه أن يتاجر مع بلاد خارج أوربا روسيا أو أمريكا أو المستعمرات. ولا يرى فشته حرجا فى تسميتها هكذا وكأنها امتداد للنفوذ الأوربى. لا يعنى الانغلاق إذن الشح والفقر بل التبادل المتعادل من أجل الإثراء والإغناء المشترك.

ولا يخشى من الهجرات لعدم وجود عمله صعبة فى أيدى المواطنين بالرغم مما قد يؤدى ذلك إلى ظهور أسواق سوداء فى الاتجار بالعملة. العلماء والفنانون والأدباء وحدهم هم الذين لهم حق السفر إلى الخارج. فهم الذين يكونون دولة العلماء. هم أصحاب الامتيازات فى الدولة، طعام جيد ومتنوع، ملابس حسنة وأنيقة. وهو استئناف لما عرض سابقا فى "غاية الإنسان" وفى "رسالة العالم" ضد روح التفاهة فى عصره والمزاج

والأهواء، واعتبار الحياة لهوا ولعب كما هو الحال فى الرومانسية أى الفردية بلا ضوابط التى حولت الأنا الأخلاقى إلى أنا خيالى، لا يقوم بأى نشاط عملى خلاق. الفردية عند شليجل هى ما هو أصيل فى الإنسان، وتنميتها ذاتية إلهية. وهو ما نقده فشته من قبل فى "خصائص العصر الحاضر". لقد اعجب الرومانسيون بنظرية العلم ولكن فشته نقد تأويلاتهم لها فى "الدولة التجارية المغلقة".

وعلاقة الشعب بالعائلة المالكة فى النظام الملكى علاقة جيدة. والغريب أن المدافع عن الثورة الفرنسية هو الذى يقول ذلك. وسبب غضب الشعب ضد الحكام ارتفاع الضرائب، واستعمال أساليب القهر فى جمعها، والخدمة العسكرية الإجبارية دون أن يذكر فشته سبب القهر السياسى وطغيان الحكام. ما يهمه هو الاقتصاد الوطنى باعتباره خلقا وطنيا جديدا للمحافظة على الشرف الوطنى.

٥- **تعدد القرآت.** ويعقد فشته فصلا خاصا للردود على الاعتراضات الموجهة إلى "الدولة التجارية المغلقة" وأسباب انبهار البعض بها ونفور البعض الآخر منها. ويحتج على المنبهرين والمعترضين بأن "الدولة التجارية المغلقة" إنما هى سمة مميزة للعصر، وضرورة من ضروراته. فالعصر ليس عصر فلسفة ولا شعر بل هو عصر نضال وتحرر فى ظروف الهزيمة والغربة فى عدم التطابق مع أى قاعدة بل الحصول على كل شئ بالمصادفة والحيلة فى عصر الانفتاح الذى تعنى فيه حرية التجارة حرية الاستحواذ والتحرر من كل رقابة وجهاز أمن ونظام وقاعدة أخلاقية. هو العصر الذى يرى كل تخطيط وتوجيه تحديدا وقيودا على الحرية الطبيعية، ويرفض كل تنظيم للتجارة العامة حيث لا يوجد مكان للمضاربة والمكاسب بالمصادفة والثراء غير المشروع[1].

وقد تعددت قراءات "الدولة التجارية المغلقة" إذ يجعلها البعض تنظيرا لاشتراكية الدولة. وينفى البعض الآخر أثرها على قوانين العمال فى دولة بسمارك مع أن فشته يوجه النظام الاقتصادى الليبرالى لرعاية مصالح العمال ضد مخاطر المرض والشيخوخة من خلال الادخار. ويرفض لاسال، تلميذ هيجل، قصر دور الدولة على الشرطة. ويجعله يمتد إلى الصراعات الاجتماعية لصالح العدالة الإنسانية. وهو ما يتفق مع روح فشته فى أن

---

(١) وهى الطريقة التى نتبعها دائما كمحاولة للنقد الذاتى فى "التراث والتجديد" "مقدمة فى علم الاستغراب" النقد الذاتى وحدود العمر ص ٧٧٧-٧٩١ "من النقل إلى الإبداع" مج١ النقل جـ١ التدوين ص ٧-١٤.

غاية الدولة أن تعطى كل إنسان حقه ثم حمايته. ومن ثم يعتبر فشته مؤسس الاشـــتراكية الحكومية البيروقراطية لحماية الاقتصاد الوطنى، وليس الاشتراكية الدولية التى تقوم علـى التبادل الحر بين الدول. والحقيقة أن فشته رسول الحرية والذى جعلها موضوع "نظريـــة العلم" وتطبيقاتها فى القانون الأخلاقى يجعل دورها قمعيا. وهو الدور الذى سيتضخم ويتم التشريع له عند هيجل وماركس مما دفع الفوضويين مثل شترنر وبـــاكونين وكروبتكيــن وإما جولدمان إلى رفضه تماما سواء كان دور الدولة أو دور الطبقة من أجل الإبقاء على الحرية دون قيد مما صب فى الفلسفة الوجودية المعاصرة. ويرى جوريس أن فشته هـــو أول من درس التعاونيات [١]. كما يرى جوريس أن لدى فشته إرهاصات نظرية فـــائض القيمة التى عرف بها ماركس، جاعلا العمل وحده مصدر القيمة [٢]. ومما لاشك فيـــه أن اشتراكية فشته تبحث عما ينبغى أن يكون فى مقابل اشتراكية ماركس التى تبحث فيما هـو كائن واعتمادا على جدل التاريخ. الاشتراكية كما هو واضح فى "البيان الشيوعى" لا تقـوم على أفكار بل على الصراع بين الطبقات وحركة التاريخ. منهج فشته استنباطى عقلى فى حين أن منهج ماركس استقرائى إحصائى. يرجع فشته الاقتصاد إلى السياسة والأخـــلاق ويرجعه ماركس إلى الاجتماع والتاريخ.

ونقدها فريق بأنها مجرد استنباطات منطقية محكمة، لم تعر انتباها للواقـــع النفســى والاجتماعى والسكانى. وبالرغم من أن واضعها كان مفكر عصره إلا أن نزعته المثاليـــة منعته من أن يغوص فى الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى مما جعل الفلاسفة بعـد كانط المصدر الرئيسى لليسار الهيجلى. والحقيقة أن "الدولة التجارية المغلقة" تجمع بيـــن المثال والواقع، بين النشاط الاقتصادى والدولة المطابقة للعقل. فالتاريخ تحقق للمثال وليس مستقلا عنه.

وتكمن الأهمية التاريخية للكتاب فى أنه التعبير الاقتصادى عن الثورة الفرنسية عنـد فشته وبابيف [٣]. فقد اصبح فشته نبيا ورائدا لها، مجسدا روحها على أساس ديمقراطـــى متجاوزا الإرهاب. وتم إعلان الثورة فى بروسيا كدولة اشتراكية كان بابيف قد أعلنها من قبل فى فرنسا قبل إعدامه فى ١٧٩٧/٥/٢٤. وكان هذا الإعلان يقوم على أن لكل إنســان

(١) التعاونيات Collectivism.
(٢) وهذا يشبه الموقف الاسلامى بدليل تحريم الربا لأن المال لا يولد المال بل العمل هو الذى يزيد المال.
(3) XL. I. pp. 101-116.

الحق فى أن يعيش فى مدينة، وأن غاية المجتمع تحقيق المساواة وزيادة رفاهية الجميـــع، وأنه لا يوجد غنى وفقير فى نفس المجتمع، ولا يوجد قاهر ومقهور، أغلبية تعمل وأقليـــة عاطلة، وأن تقسيم العمل قانون طبيعي. وهى مبادئ شبيهة بمبادئ كوندرسيه.

فى حين لم يبال بعض معاصريه به. رد عليه ستروينسه بأدب بالرغم من إعجابـــه به. وعبر عن بعض شكوكه فى تحقيق مثل هذا النوع من المثالية الخيالية الطوباية.

واعتبره فريق ثالث رائد الاشتراكية الحديثة بالرغم من صعوبة إيجاد العلاقة بيـــن اشتراكية فشته المرتبطة بالحدود الطبيعية والحماية الجمركية والاشتراكية الدوليـــة التـــى تقوم على التبادل الحر والتى عرفها ماركس وباكونين وكل الثوار فى القرن التاسع عشر.

ووصفها فريق رابع بأنها اشتراكية الحكومة، الاشتراكية البيروقراطية، اشـــتراكية الموظفين. وقد كان تيارا شائعا فى عصر فشته [1].

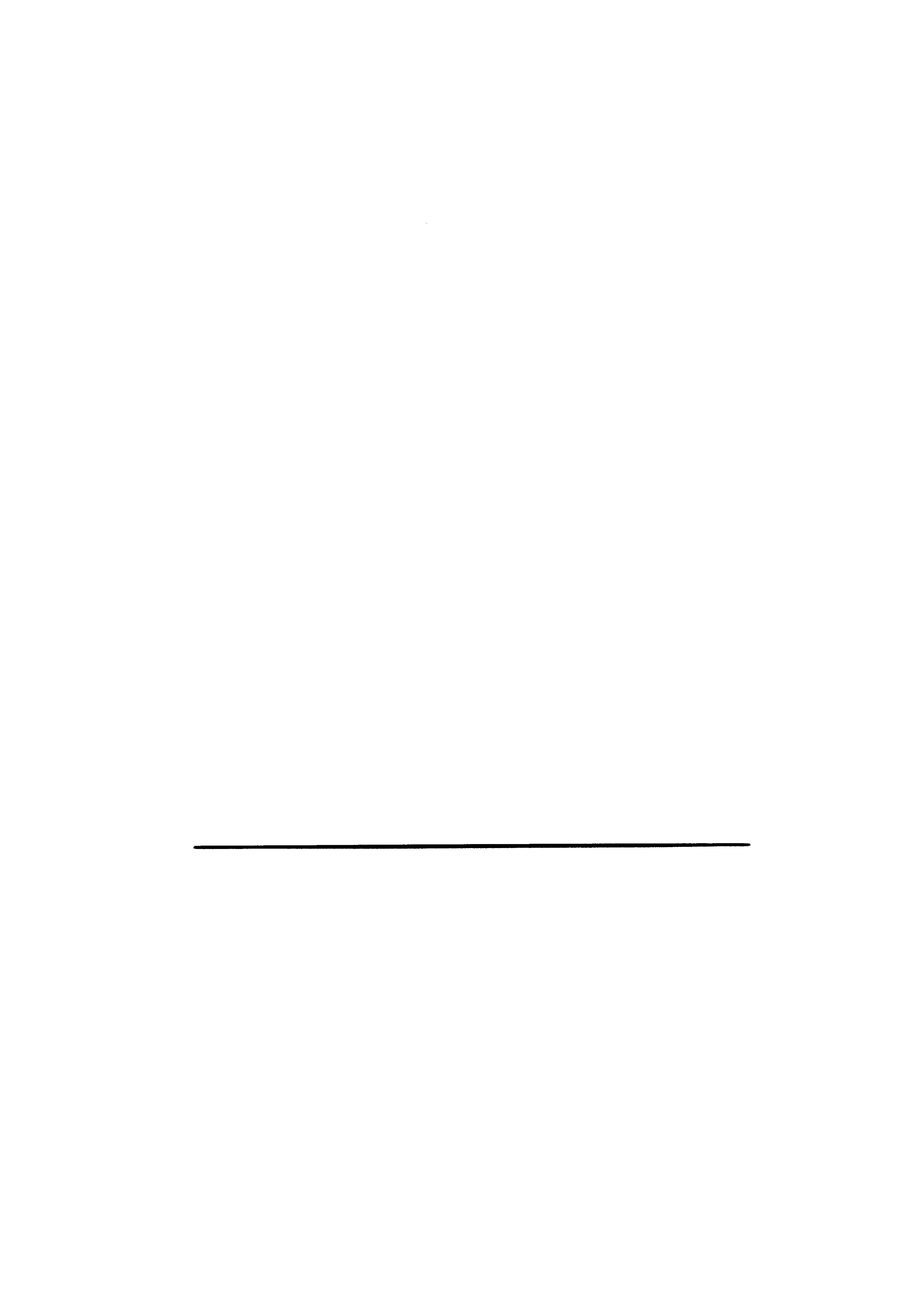
وبالرغم من كل هذه القراءات أثرت "الدولة التجارية المغلقة" فى التطور الاقتصادى والسياسى فى ألمانيا بعد فشته عند هيجل وشلنج وماركس. ومازالت تؤثر فى كل عصـــر يعانى من الحرية الاقتصادية وتحويل العالم إلى سوق تجارى واحد كما يحدث الآن فـــى عصر العولمة.

---

(١) يمثله Bismarck, O.Wagner, Lasalle, Rodbertus.

الباب الخامس

النضال من أجل التحرر الوطنى



الفصل الأول
الحيــاة السعيـدة
(١٨٠٦)

١ - دليل الحياة السعيدة:

وقد صاغ فشته آخر فلسفة دينية له فى "تأهيل للحياة السعيدة" عام ١٨٠٦ فى برلين بعد ست سنوات من "غاية الإنسان". وقد فضلـــت الترجمـــة الفرنســية لفــظ الســعيدة Bienheureux بدلا من لفظ "روحية" وهو أقرب إلى الترجمة الحرفية لكلمــة Seligen. وله عنوان إضافى هو نظرية الدين. كما أن لفظ Anweisung يعنى "دليل" أو مؤشر فى حين أن لفظ Initiation يعنى التأهيل والتدريب، وتعليم الناس كيف يكونوا سعداء [١].

وهو أول عرض فلسفى متكامل لفلسفة فشته وأفضل من كتاباته السابقة. الغـــرض منه وصف الحياة الحقة، الحياة الروحية للوصول إلى الســعادة، بعــد تأسـيس نظريــة المعرفة[٢]. ومع ذلك هناك بعض المحاولات لإخضاع الحياة الروحية لنسق استنباطى مثل نظرية العلم وكما حاول اسبينوزا من قبل فى الأخلاق. وهو أقرب إلى التربية الشــخصية بل والسيرة الذاتية بالرغم من محاولة عرض نظرية فى الصلة بين الفلسفة والدين، بيــن العقل والإيمان. وقد خصص فشته المحاضرة الحادية عشرة أى فى الخاتمة وليــس فــى المقدمة لظروف تأليف الكتاب وهدفه وشكله الأدبى. فهو صدى لأحزان العصر وأزماتــه مثل الشك واللاأدرية وقلب القيم كما يقول ماكس شيلر، وعدم حماس العصر لآراء فشــته ربما لأنه سابق على عصره أو لأن عصره سابق عليه. وفى كلتا الحالتين، تعليم العصــر لا يستطيع من القلب بل من العقل الصورى كما هو الحال عند كانط أو الخيال كما هــو الحال عند الرومانسيين.

وقد اختار فشته المحاضرة أو الخطاب المباشر كنوع أدبى، وهو تقليد ألمانى منــذ

---

(١) العنوان بالألمانية Anweisung zum seligen Leben. وقد اعتمدنا أساسا على الترجمة الفرنســية Initiation à La Vie Bienheureuse ترجمة Max Rouche وتقديم Martial Guerault، طبعة Aubier. Ed. Montaigne. Paris. 1944

(٢) وهو التأليف الشائع فى المجتمع الامريكى مثل: كيف تكسب مليون دولار!؟ كيف تصبح مليونير!؟ كيــف تكون سعيدا!؟ كيف تكسب الأصدقاء؟ ... الخ.

كانط حتى هيجر. كتب فيه فشته "رسالة العالم" و "النداءات". وكتب فيه هيجل "تاريخ الفلسفة" و "فلسفة التاريخ" و "علم الجمال" و "فلسفة الدين" (١). ومع ذلك هناك عقبات تمنع الاتصال المباشر بين المفكر والجمهور مثل نقص النزاهة الكاملة والادعاء عيبا الإنسانية الحديثة، مساواة الكل للكل. ويتجاوز فشته بهذا النوع الأدبى منهج الجدل والمهاترات والمماحكات الكلامية، والعواطف والانفعالات والأمزجة الشخصية.

وأسلوب المحاضرات هو أسلوب النداءات الذى يميز الفلسفة المتأخرة لفشته، الأسلوب الشفاهى. إذ تبدأ كل محاضرة بعبارة "أيها المستمعون الكرام" (٢). وفى أول كل محاضرة يقوم فشته بتلخيص المحاضرة السابقة تذكيرا للمستمعين (٣).

وفى الملحق النهائى فى نهاية المقدمة يرد فشته على مراجعة المؤرخ هينريش لودن فى صيغة فقرات كنوع من الردود على الاعتراضات. وهو تقليد معروف منذ نشر ديكارت الاعتراضات الستة على "التأملات فى الفلسفة الأولى" (٤) وقد يكون القصد نشر الكتاب والنقاش حوله مما يدل على أنه مقروء. وقد يكون السبب دفاع فشته عن نفسه وكان قد اتهم من قبل بالإلحاد، خاصة بعد أن غادر الجمهور القاعة، بأنه مفكر لا يقنع إلا نفسه، وبأنه يحتقر جمهوره، وهو الذى يكتب له ويخاطبه. وهو تأكيد لدور النقاد بين المؤلف والجمهور. فالعمل الفلسفى يحتاج إلى النقد مثل العمل الفنى. قد يكون القصد عرض فشته أفكاره من جديد، والحوار مع نقاده، وبيان مستوى النقد فى نظره. والجمهور جزء من الخطاب الفلسفى. فقد غضب قراء كانط من الهجوم عليه من تلاميذه الذين لم يفهموه. كما نقد شليجل استعمال كلمة روحية Seligen. شعر فشته أنه من الضرورى الاستشهاد بهذه المراجعة والاقتباس منها. وبمناسبتها لخص المحاضرات العشر حول فكرة واحدة وهى دور العالم الكامل فى كشف الفكر الإلهى. وقد جعل شلنج الحقيقة واقعا

---

(١) دور المفكر فى البلاد النامية (أشكال التعبير)، قضايا معاصرة، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة١٩٧٦ ص ١٧-٤٠.

(٢) هل كان فشته يقرأ نصا مكتوبا أم كان يرتجل أم كانت أمامه نقاط يرتجل منها أم أنه كتبها بعد إلقائها أسئلة مطروحة من نقاد النص.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 268-285 XL, II, I pp. 48-497.

(4) Ibid., pp. 294-321, XL, II, I, pp. 510-219. Heinrich Luden

وقد اتبعنا هذه الطريقة فى بعض كتاباتنا مثل: التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص١٤٦-١٥١.

مستقلا خارج الشعور، لا تصل إلى الشعور إلا عن طريق الذهن. وهـــو ســجال ملــئ بالسخرية أكثر مما هو ملئ بالعلم.

والكتاب يكون مع "السمات المميزة لعصرنا" و"رسالة العالم" ثلاثية واحدة فى الفلسفة الشعبية. "السمات" رد على "روح العصر" لشليجل ومنهج الدراسات الأكاديمية " لشـــلنج. كما كانت "رسالة العالم" ردا على نفس الكتاب [1]. فبعد إهمال الجمهور له أراد إثبـات أن "نظرية العلم" بعد أن عدلها مرات عدة تستطيع الإجابة على كل شئ لأنها الحدس العقلـــى فى الفعل، علم العلم كما هو الحال فى تصور الفلسفة النقدية عند كانط، والفينومينولوجيـــا عند هوسرل. السمات المميزة للعصر الحاضر هو الجحيم، و"محاضرات فى رسالة العالم" هو المطهر، و"تأهيل للحياة السعيدة" هى الجنة. فى رسالة العالم وحدة الفعل والوجود فـــى المطلق. المطلق وحده هو الواقع، والعالم حده دون أن يكون للطبيعـــة أى واقـــع. الحيـــاة الإلهية، حياة التقدم اللانهائى، أما الطبيعة فتحدد له . وقد عرض فشته لدين العقل من قبل فى "السمات المميزة للعصر الحاضر". مقاومة العصر قبل مقاومة نـــابليون، ومناهضـــة الرجعية فى الداخل تسبق مقاومة المحتل فى الخارج. تأهيل للحياة السعيدة هو رد غـــير مباشر على انتقادات "نظرية العلم" بأنها ذاتية، المطلق فيها مجرد صور خالصـــة. فكـر يهرب الوجود والواقع منه. مع أن "نظرية العلم" لا تتصور المطلق شيئا ولا شيئا فى ذاته أى موضوعا. هى نظرية فى الحياة. ومن ثم يدخل تأهيل الحياة الروحية مع "النـــداءات" فى فلسفة المقاومة، المقاومة فى الداخل والمقاومة فى الخارج.

الفلسفة إذن نوعان: علمية للخاصة، وشعبية للعامة. الأولى قول برهانى، والثانيـــة قول جدلى أو خطابى طبقا لتفرقة ابن رشد المشهورة. والعرض الشعبى ضرورى لتوسيع قاعدة الجمهور من الخاصة إلى العامة، وحمل هموم الفكر والوطن علـــى حـد ســواء. ويرفض الاعتراض القائل باستحالة العرض الشعبى وعدم ملائمته للموضوع. وفى تاريخ المسيحية كانت هناك عروض شعبية مستمرة [2].

كتب فشته، "تأهيل للحياة السعيدة" ضد ثلاث فرق : الأولى المتعصبون الشـــكليون

(1) Initiation. p. 97-8

(٢) وفى الفلسفة الإسلامية عرض اخوان الصفا الفلسفة الشعبية فى "الرسائل" التى عرضها ابن ســـينا عرضا علميا فى موسوعاته الاربع، "من النقل إلى الإبداع" مجـ٢ التحول، جـ١ العرض.

الحرفيون الذين اتهموه بالإلحاد والذين يعتبرون الدين مجرد عقائد وشعائر، أصنام وطقوس. والثانية الرومانسيون الذين يعتبرون الدين انفعالات وعواطف، إيمانيات وبرقات، الهامات ومنامات. وهو ما نقده كانط ممثلا فى سويدنبرج فى "أحلام راء مفسوة بأحلام الميتافيزيقا". والثالثة الشكاك والمؤلهة فى نفس الوقت، تلاميذ فولتير المنافقون. ويبين فشته أن الجمع بين الفلسفة والدين يصطدم فى عصره بعقبات ثلاث. أولا الفصل الحاسم بينهما مما يؤدى إلى التعسف فى الآراء والتردد الذى يسمى الشك، شك فى يقين الدين، وشك فى يقين الفلسفة. ثانيا تناقض مضمون الدين ومضمون الفلسفة وغربتهما عن بعض وكأنهما ميدانان مستقلان وعالمان متباينان. ثالثا وقوع الأذهان الغافلة فى التسليم بالاعتراضات عليهما من أنصار كل فريق، فينشأ التعصب لدى الفريقين إلى درجة الخصام بل والتقاتل.

كما يعارض فشته فلسفات العصر التى استولت على العامة من خلال الكتب الشعبية فى التربية الدينية والتى تبعد عن العالم الروحى والدين الصحيح، والمملوء بالتعصب، واتهام العقلاء بالإلحاد بدعوى تنظيم شئون الدنيا [١].

وقد اختلف فشته مع جاكوبى وشيلرماخر والرومانسيين ورينهولد. فقد أثار جاكوبى الموضوع. وتعاطف معه فشته لأنه ممثل القلب، وابتعد عن شلنج ممثل التأمل. ومن أجل إيصال أكثر وضوحا لاسبينوزية شلنج أنكر فشته الاسبينوزية الأصلية. فليس الدين مجرد عاطفة وإشباع حاجة كما هو الحال عند جاكوبى ولا هو تأمل، وهى آفة العصر، كما هو الحال عند شلنج، واضعاً المعرفة ضد الإيمان. وحد فشته بين الدين والفلسفة جاعلا دور الفلسفة شرح الدين شرحا كاملا ثم تجاوزه إلى إدراك المطلق. للدين والفلسفة معبد واحد. ويمكن للحدس العقلى إدراك المطلق. الله ليس مجرد مطلب خلقى عملى، أمر جازم بل هو أعلى من الفضيلة، وأعلى من الأخلاقية ويمكن إدراكه. فالدين أعلى من الأخلاق، والأخلاق وسيلة إليه.

ابتعد فشته عن شلنج. بل إن "تأهيل للحياة السعيدة" رد على فلسفة الدين عند شلنج. عند شلنج لا يعرف الله إلا عن طريق الأخلاق كما هو الحال عند كانط، وأراد فشته معارضة الروح الأرستقراطية بالروح الشعبية الكانطية اعتمادا على فلسفة جاكوبى.

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 97/ 115-131/ 268-285.

انتهى شلنج إلى الحلول وحاول فشته الدفاع عن التعالى أو المفارقة. ينقد فشته المحدثين الرومانسيين مثل شلنج ويدافع عن المثاليين القدماء مثل أفلاطون والمحدثين مثل كانط[1].
كتب شلنج "فلسفة ودين" يجعل المشكلة الدينية هى المشكلة الفلسفية بالأصالة واضعا كلا المشكلتين فى تطور مذهبه وطبقا للسجال مع معاصريه. عارض باسم المذهب الطبيعى التصوف ثم انتهى باسم المنطق إلى التصوف وتبريرا لمقولات الرومانسية فاتهم بالإلحاد من الكاثوليك الجزويت، وبأنه تنويرى عقلى بروتستانتى، فى وقت كانت الدولة فيه فى صراع مع الكنيسة. أسس عقيدة جديدة وهى خليط من المادية ووحدة الوجود، ضد الحس البديهى، فوقع فى الخرافة والشعوذة التى أراد التخلص منها. أراد من قبل فى "دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" الفصل بين النظر والعمل، العقل والأخلاق. المطلق للإيمان، والدين ضد العلم. الدين مجرد خزعبلات للإيمان بها مما جعل الفلسفة تنعزل عنه حفاظا على صفائها، ومعارضة الداخل للخارج، وكما فعل كانط ضد الفلسفة القطعية فى ثنائية الظاهر للعلم، والشيء فى ذاته للإيمان. يبدأ فشته وشلنج من عقيدة الخطيئة والسقوط ثم كيفية الرفع والخلاص كما سيحاول هيجل فيما بعد فى "المسيحية ومصيرها". عند فشته هما عمليتان فى الشعور بين النفس والله،وعند شلنج عمليتان خارج الشعور. يبين شلنج كيف يمكن من فلسفة العدم الناتجة عن الأنا عند فشته إخراج فلسفة الواقع. الوحدة المطلقة بين النفوس والله من خلال الحب العقلى ليست الحالة الأصلية بل من فعل التفكير. وعند فشته يؤدى الجهد الخلقى إلى الحياة السعيدة أى الحياة الدينية.

كما نقد شلنج الفلسفة النقدية وشرحها فى "نظرية العلم" بأنها غير كافية، تنقصها نظرية فى الحياة المطلقة والسعادة الأبدية مع أن نظرية العلم تتضمن رؤية تحقق للأنا المطلق. فى حين أن تصور شلنج للمطلق على أنه شئ جعله بلا حياة جامداً ثابتاً ميتاً لأنه انفصل عن الذات شرط النشاط والحياة. لا توجد الحياة فى المطلق - الشيء إلا كما توجد فى عالم الظواهر، حياة التغير والتكثر والصيرورة. وهو غير المطلق الأبدى الذى يتطلع إليه الإنسان الذى لا يمكن الوصول إليه فى عالم الأشياء. هناك حياة أبدية وراء العالم الظاهر، هى الحياة الروحية، الوحدة مع المبدأ، الواحد الثابت، حياة مع الله تستدعى الغبطة والسعادة، وتتطلب تحقيق الفعل العقلى. ويمكن الحصول على الحياة

(1) Ibid., p. 125, XL, II, 1, pp. 481-488.

الأبدية بطريقة غير مباشرة عن طريق الأخلاقية بطاعة القانون الشامل، والابتعاد عن حياة الحس والكثرة والصيرورة سبب الشقاء، والعودة إلى الذات، وإعادة بناء النفس، واستبعاد ما هو ميت فينا والتحرر من عبوديته من أجل إفساح المجال للحياة الروحية. العالم عند شلنج له وجود فى ذاته وعند فشته حدود الروح. والمطلق عند شلنج موجود مستقل عن الأنا وعند فشته مثل أعلى يحققه الشعور. كل المعركة إذن بين فشته وشلنج هى حول المطلق، ذاتى أم موضوعى، وحول العالم ذاتى أو موضوعى؟ فضل فشته الذاتية، وشلنج الموضوعية [1].

ومن ناحية أسماء الأعلام يأتى كانط بطبيعة الحال فى المقدمة ثم شلنج وشليجل وليبنتز وأفلوطين. ومن الفرق الرواقية واليونان، ومن الجغرافيا أوربا [2]. وتأتى ألقاب المسيح فى المقدمة مما يدل على تفسير كانط بالمسيح، والمسيح بكانط، الفلسفة بالدين، والدين بالفلسفة. وتتفاوت الألقاب بين يسوع ثم يسوع المسيح، ثم يسوع الناصرى ثم المسيح. ثم يأتى يوحنا أى رؤية خاصة للمسيح، الرؤية الصوفية الروحية الإشراقية الكونية له، ابتداء من يوحنا ثم إنجيل يوحنا ثم مسيح يوحنا ثم أقوال يوحنا ثم اسم يوحنا وفكر يوحنا وتلاميذ يوحنا ويسوع اليوحانى والعقيدة اليوحانية [3]. ولا يشير إلى بولس التشريعى القانونى الذى بدل رسالة المسيح الروحية إلا مرة واحدة. ومن الأنبياء يحيل إلى إبراهيم ثم مليكصادق ثم موسى مما يدل على أن إبراهيم أبا الأنبياء هو نموذج النبى الفيلسوف والفيلسوف النبى [4]. بل أن فلسفة فشته كلها يمكن إستنباطها من عبارة يوحنا على لسان المسيح "أنا الحياة والطريقة والحقيقة".

يتكون الكتاب من إحدى عشرة محاضرة، يمكن ضمها فى أربعة موضوعات. الأول تحديد الموضوع والأسلوب، وهو الأسلوب الشعبى. والثانى الجانب التأملى فى الموضوع أى معرفة الوجود والتوحيد بين الأنطولوجيا والمسيحية. والثالث الجانب الحى فى

---

(1) XI., II, I. pp. 488-497.

(٢) كانط (٨)، شلنج، شليجل، ليبنتز ، افلوطين، أفلاطون(١)؛ الرواقية(٢)، اليونان، أوربا(١).

(٣) المسيح (٣٨) = يسوع(٢٦)، يسوع المسيح(٦)، يسوع الناصرى(٤)، المسيح(٢). يوحنا (٢٦)= يوحنا (٨)، إنجيل يوحنا (٦)، مسيح يوحنا (٥)، أقوال يوحنا(٢)، العقيدة اليوحانية، اسم يوحنا، فكر يوحنا، تلاميذ يوحنا، يسوع اليوحانى(١).

(٤) ابراهيم (٣)، مليك صادق(٢)، موسى(١).

الموضوع أى حياة الحب والغبطة. وهو التقابل بين الموضوع والذات، بين العقل والقلب، بين النظر والعمل. وهو ما سماه هوسرل، العقل والموضوع [(١)]. إذ تختلف الأنظار والشيء واحد. والرابع الجمع بين الجانبين فى رؤية توحيدية مع بعض الاعتبارات العامة فى النهاية [(٢)].

والحقيقة أن الموضوع ذو خمسة جوانب، ثنائية مزدوجة ثم الجمع بينهما. فحياة الوجود ينقسم منها قطبان. قطب موضوعى تأملى وقطب ذاتى للتمثل فى القطب الأول. علاقة الوجود بالفكر مثل علاقة المادة بالصورة. وفى القطب الثانى قطب المعاش والعواطف والنشاط، علاقة الموضوع بالحب مثل علاقة الوجود بالتطلع نحوه والشوق إليه فى حرية مستقلة عن الحياة الإلهية. والتوحيد بين القطبين وبعديهما يتم فى المعرفة المطلقة وهى الغبطة.

وتتصدر الكتاب مقدمة، وإضافة على المحاضرة السادسة وملحق ثان يتصل بنهاية المقدمة. وتتساوى المحاضرات تقريبا فيما بينهما كما. أطولها الأولى وأصغرها العاشرة[(٣)]، وهناك فهرس تفصيلى لكل محاضرة لابراز موضوعاتها ومحاورها من خلال هذا الفيض الإنشائى فى الخطاب الشفاهى.

٢- المعرفة والوجود.

المعرفة منهج، عودا إلى ديكارت. والمنهج أعلى ميتافيزيقيا وأنطولوجيا. والتأمل معرفة ووجود. والطريقة من الفكر وهو الوجود الخالص وليس الوجود الحسى. والوجود الخالص أساس الفكر الخالص. والأنطولوجيا أساس الابستمولوجيا كما هو الحال عند أفلاطون، مثالية واقعية وواقعية مثالية فى آن واحد، ذاتية وموضوعية وموضوعية وذاتية فى آن واحد كما هو الحال فى الفينومينولوجيا. التفكير هو بالضرورة تفكير فى الوجود. فكل شعور هو شعور بشىء بلغة هوسرل. وهى معرفة واضحة مثل ديكارت وذلك ضد

---

(١) العقل Noèse، الموضوع Noême.

(٢) الموضوع والأسلوب (المحاضرات ١+٢)، الجانب التأملى (محاضرات٣ + ٤+٥+٦)، الجانب الحسى (٧+٨+٩).

(٣) عدد الصفحات: المقدمة والإضافة عليها (١+٢٢)، المحاضرة الأولى(١٦)، الثانية(١٧)، الثالثة(١٧)، الرابعة(١٦)، الخامسة(١٧)، السادسة(١٩+٨)، السابعة (١٧)، الثامنة(١٩)،التاسعة(١٦)،العاشرة(١٠)، الحادية عشر(١٨).

مندلسون وايرهارد ونيقولاى والعقلانية السطحية التى عرضها شراح كانط.

والفكر الحق هو الطاقة، الفكر المحرك الذى يتحقق كما هو الحال عند برجسون. وهو فكر الوجود. لذلك يفرق فشته بين التفكير والحياة كما هو الحال عند جاكوبى. كما يفرق بين الفكر والرأى، بين الفكر الموضوعى والرأى الذاتى، بين اليقين والظن. فى هذا الفكر الحركى للوجود يكون تصور الوجود الساذج هو أن الوجود ليس صيرورة لأن الصيرورة تفترض الوجود كسبب له. المطلق داخل الوجود فيما يدل على صعوبة التفرقة بين الوجود الذاتى والوجود الموضوعى [١]. الفكر الخالص المستقل هو نفسه وجود الله، والتفكير فى الوجود بأحكام هو تجل هذا الوجود وكشف لذاته. الوحى كشف للوجود وليس إيصال لشخص، ميتافزيقا الوجود الخالصة. الله والوجود والفكر شئ واحد كما هو الحال عند ابن عربى.

والتقدم روحى وليس تطورا طبيعيا كما هو الحال عند داروين. فقد قلب دارون التقدم من الروح إلى المادة كما قلب ماركس الجدل عند هيجل من العقل إلى التاريخ.

ولا يمكن للعواطف أن تؤسس الغبطة. "لهب المعرفة يضئ كل شئ، شفاف، قائم بذاته، ضامنه وجوده". فشته ضد التصوف الباطن بل والتصوف العقلى أو الفلسفة الإلهية عند المعلم إيكهارت ويعقوب البوهيمى. ليس الله فقط حالا فى النفس بل يتجلى فى الوجود المدرك. فالله واقع وفكر، فى النفس وفى العالم. وبهذا المعنى يكون الله هو كل شئ. هو وحده الخالد الأبدى الثابت، ولا شئ يوجد خارجه. وهو ما يجعل فشته ينتهى إلى وحدة الوجود وتضم الوحدة المطلقة الوجود الإلهى والوجود الإنسانى فى فعل واحد للشعور وفى ذروته [٢].

ويصف فشته كيف يتجه الذهن إلى الله كما يفعل أوغسطين والقديس بونافنتورا. فالله هو المطلق، وجود مباشر لذاته وفى ذاته. يدرك بالعقل. والوجود واحد، لا فرق بين الوجود والموجود كما يفعل هيدجر [٣]. ثم يميز بينهما. فكل منهما له خصائصه. وينشأ

---

(١) الفكر Pensée، الرأى Opinion.

(٢) وهو ما أشار إليه القران فى عدة أيات مثل: "وفى الأرض ايات للموقنين، وفى أنفسكم افلا تبصرون"، "سنريهم اياتنا فى الافاق وفى أنفسهم".

(٣) عند هيدجر الوجود Sein، الموجود Seinde. Fichte: Op. cit., p. 149-164.

هذا التمييز فى الوجود ذاته وفى الشعور وبفعل منه. وهنا يتحول فشته من فلسفة الوجود فى العصر الوسيط إلى فلسفة الشعور فى العصر الحديث، من توما الاكوينى إلى فيورباخ. ينشأ الوجود فى الشعور لأنه وجود مدرك ومتصور. الشعور يدرك معنى الوجود، والفكر يتصوره. والوجود يتجلى للشعور والفكر بالقوى الذاتية. والموضوع الأول والمباشر للتفكير هو تغيير الحياة إلى وجود لأن الوجود حياة، والحياة وجود. وهذا هو الذى يجعل الوجود فى الشعور ويجعله مساوقا للوعى به كما هو الحال عند أوغسطين وتولستوى. يدرك الشعور بعين البصيرة المغايرة للعين الحسية.

هنا يبدو فشته ميتافيزيقيا خالصاً بحثاً عما لا يمكن للحياة الروحية الاستغناء عنه وما يمكن أن تستغنى عنه إلا مشروطا. فالوجود يوجد كما هو فى ذاته، واحدا لا تعدد فيه. ثم يحدث فيه التمايز بين الموضوع ونقيض الموضوع مبدأ كل تمييز. يضع ذات كموجود ثابت يتجلى فى الحياة الباطنية بالرغم من أن مطلق ولا نهائى، مستقل وحر على الإطلاق. فعظمة الله من عظمة النفس، ولا نهائية الله من عمق النفس. الوجود ثابت فى ذاته ثم يقسمه الفكر إلى نهائى ولا نهائى.

ويمكن الحصول على الحياة الروحية بالفكر والتأمل وليس بالعمل والممارسة للفضائل بالفعل. هى الحياة على مستوى الشعور.

ولا تحتاج الحياة السعيد إلى قواعد عقائد أو صياغات تصورات وتقنين تعاليم كما هو الحال فى اللاهوت العقائدى والشعائر والطقوس الخارجية التى نقدها المسيح. ومن الشروط الضرورية للفكر الحق إدراك الفكر لذاته مباشرة بلا توسط من الحس أو الخيال كما هو الحال فى الحدس الديكارتى. والوحى الخارجى ليس موضوعا للمعرفة بل الوحى الداخلى وحده. ومن ثم فكل ما هو موجود حياة، وكل حياة إلهية كما الحال عند برجسون. هذا الوجود الإلهى هو من فعل الشعور كما هو الحال عند فيورباخ بعد أن يتم التميز بين الوجود والله. فالتفكير منهج للتمييز، والتمييز طريق إلى المعرفة. التفكير هو الفعل الحر الذى به يتميز الوجود، من المطلق ومن نفسه. التفكير فعل الأنا أو الصورة. والصورة هو ما يوجد فى الوجود وينتج عن وجوده. وبالتمييز تتعين خصائص الأشياء الثابتة موضوع الإدراك. فالتمييز تخصيص. وهو فعل من أفعال الفكر، ثم يتم نسبة الخصائص إلى الأشياء فى العالم. ويستحيل الفصل بين الإدراك الخارجى والرؤية الداخلية،

ولا يحتاج الإنسان لتحقيق غايته بقوى خارجية أو معجزات بل بقواه الداخلية.

وهناك فرق بين الحياة الظاهرة والحياة الحقة، بين الظاهر والباطن بلغة الصوفية. بل إن الفكر أيضا ينقسم إلى ظاهر وباطن. الفكر الظاهر هو الرأى، والفكر الباطن هو الحق أو الفكر. ولا تنطبق مقولتا الظاهر والباطن على المعرفة وحدها بل تمتدان إلى الأخلاق مثل الشقاء والسعادة وإلى الوجود قلة مثل الموت والحياة. ويكون السؤال كيف يمكن التحول من الأول إلى الثانى هو ما سماه المسلمون التأويل أو الطريقة. الحياة الحقة توجب الواحد أو الله فى حين أن الحياة الظاهرة توجب التغير أو العالم. الظاهر نفسه لا يمكن الدفاع عنه أو الإبقاء عليه فى الوجود إلا بالرغبة فى الخلود والشوق إليه. وهى رغبة لا تشبعها حياة الظاهر الخالصة. لذلك فهى حياة بائسة. فى حين أنه يمكن إشباعها بالحياة الحقة وهى الحياة السعيدة.

والحياة نوعان: الحياة الموضوعية الشاملة التى تنتظم طبقا لقانون كما هو الحال عند هيجل، والحياة الفردية الذاتية كما هو الحال عند كيركجارد. ولكل منهما مركز ومحيط. الحياة الموضوعية من المركز إلى المحيط، من الذات إلى الموضوع أى الوجود فى العالم بلغة الوجوديين، هيدجر وميرلوبونتى. والحياة الفردية من المحيط من المركز، من الموضوع إلى الذات كما هو الحال عند المثاليين الترتسندنتاليين. ويمكن وصف هذين القطبين بالكل والجزء، العقل والحس، اللاوعى والوعى، الخارج والداخل. والحياة ليست عضوية فقط بل هناك حياة روحية مستمرة بعد الموت. ليس المهم مصر بل حضارة مصر كما يقول برنشفيج أخر المثاليين المعاصرين. وليس المهم هو الخلود الفردى بل الخلود الكلى، خلود الحضارة والروح الجمعى كما يقول ابن رشد [1]. الحياة كل عضوى واحد. الحياة الواقعية تنقصها الحياة الضرورية كما هو الحال فى الحياة الظاهرة. وأغلب الناس يحصلون على أفكارهم من الموسوعات الخارجية ولا يؤسسون معارفهم إلا على التجربة والإدراك الحسى للموضوعات الخارجية كما هو الحال عند هيوم. أما الفكر الراقى فهو المستمد من الموضوعات الداخلية كما هو الحال عند كانط. والسؤال هو من جديد: ما هى العلاقة بين الخارج والداخل، بين الحس والعقل، بين هيوم وكانط للحصول على فكر مكتمل؟

---

(1) Op. cit., pp. 102,108 , 133.

يوحد فشته بين الوجود والحياة. وهى نظرة مسيحية صوفية تنبثق من رؤيا يوحنا "أنا الحياة والطريق والحقيقة" ضد مسيحية بولس التشريعية القانونية اليهودية. ويعبر فشته عنها بلغة فلسفية، لغة وحدة الوجود مثل ابن عربى وشلنج. الكلمة الخالدة متحدة بالله، وحدة الذات والموضوع، الفكر والوجود مثل وحدة الحق والخلق عند ابن عربى، والروح والطبيعة عند شلنج. وأبدية الكلمة المتحدة بالله ليست أبدية الوجود والتصور أو الصورة أو الحياة. وتعنى عقيدة التجسيد أن الله حال فى الشعور، كمعرفة ووجود إذ لم يـر أحد الله، ولكن الدين كشف عنه، وحدة الله والإنسان بلغة الكتاب المقدس، وهو التقليد القديم منذ أوغسطين فى محاورة "المعلم" حتى تولستوى"، ملكوت السماء فينا". كما يعنى تجسد الله فى العالم ووحدة الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج، وحدة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة عند اسبينوزا [١].

الوجود موجود كما هو الحال عند أرسطو وبارمنيدس وهيدجر. له أشكال تعبر عنه مثل الخالد الأبدى الثابت. الوجود بسيط كما هو الحال فى صفات الوجود عند الحكماء. والوجود الحق واحد أبدى مع نفسه وثابت فى حين أن الظاهر متغير. الوجود لا صيرورة فيه بل وجود خالص، متحد مع ذاته. وهو وجود ضرورى، واجب الوجود، بتعبير حكماء المسلمين. هو وجود شعورى، وجود للشعور. والشعور هو وعى بالذات قادر على استنباط الوجود ونشأته فيه كما هو الحال عند هوسرل فى "نشأة العالم" فى الشعور فى لحظة الوعى به، والتوحد مع ماهيته، ماهية الشعور وماهية الوجود واحدة. الوجود مساوق للحرية على قدم المساواة. ولا تفيض الحرية على الوجود فتدمره كما هو الحال عند سارتر. الحرية موجودة بالفعل كجزء للوجود. لا توجد الحرية داخل الزمان بل هى التى تملأ الزمان وتحدده على نحو مستقل. ولما كان الاستقلال وحرية الأنا أحد أبعاد الوجود، والوجود فى الشعور، ظهرت المحبة والاعتقاد. ظهرت الحرية والاستقلال على نحو مادى فى الديانات القديمة ممثلين فى الشانزلزيه عند اليونان، والوجود عند اليهود ممثلا فى إبراهيم، والسموات عند المسيحيين. وفى حالة استبعاد الحرية والاستقلال لا يظهر الجوهر الإلهى إلا على نحو ناقص. فهما شرط التجلى الإلهى والوصول إلى الكمال. ويفنى الأنا فى الوجود الالهى، فالله وحده هو الموجود الباقى. وهذا الفناء فى الله

---

(1) Ibid, pp. 134-148.

هو المدخل للحياة الروحية. والبحث عن الثابت والأبدى هو المثـل الأعلـى "ولله المثـل الأعلى". إذا وجد الأنا فى الحرية يصل إلى الوجود. وإذا استطاع الوصول إلـى الإرادة المطلقة فان ذلك يتم بتدخل إرادة ثالثة هو قرار الإرادة.

كل ما ينتج فى الوجود له صورة، فالوجود والصورة لا ينفصلان. الوجود قائم على الضرورة الداخلية للوجود الإلهى. والمحبة صورة أخرى له. المحبة توحد ولا تفرق كما هو الحال عند الصوفية. وهى أعلى من العقل ومصدر العلم. بل أن "نظرية العلـم" هـى نظرية المحبة، ونظرية المحبة هى "نظرية العلم". والأنا جذر كل حياة، وهى الأساس فـى "نظرية العلم". المحبة مصدر الأمل، والتوجه نحو المستقبل، وتقدم التـاريخ. ويخصـص فشته المحاضرة العاشرة للمحبة وعلاقتها بالوجود ناقلا وجود بـارمنيدس إلـى المحبـة المسيحية عبر أفلوطين. ويتم النقل بالمواجيد الصوفية وليس عبر التصورات وبالمفـاهيم الفلسفية، بلغة المقامات والأحوال، والارتقاء من مقام إلى آخر. المحبة مصـدر الحقيقـة واليقين. وهى مقام عند الصوفية. وهى الحياة الحية كما هو الحال عند كير كجارد. وهـى آية صريحة فى إنجيل يوحنا "أحب الله" كما عبرت عنها الموعظة على الجبل باسم "حـب الجار". المحبة وحدها هى القادرة على الكشف عن صـورة الوجـود باعتبارهـا الأنـا المستقل. وهى القادرة على توليد التصور الخالص لله. وهى منبع كل يقين. منـها تنبـع الأفعال الخلقية الحرة والأفعال الدينية. وهى حياة مناقضة لحياة القديسين والكهنة، حيـاة القانون والشريعة، تعبر عن ملكوت السموات، قوة الله وعظمته. عرفها كبار الشـعراء. حياة واضحة وأبدية وشفافة، خفيفة مثل الزفير. وفوق جبال السعداء تشـرق الشـموس وتزدهر الورد فى الخلود على الأطلال الأبدية [١].

الحياة محبة كما هو الحال عند كيركجارد ولكنها محبة الله وليست محبـة العـالم. حيث توجد المحبة توجد الحياة الفردية، فى الشعور اليقظ بلغة هوسرل. الحيـاة وجـود، والموت عدم. الحياة وجود واستقلال وفعل حر جمعاً بين بـارمنيدس وبرجسـون فـى أوغسطين. الحياة منهج وليست فقط نظرية، طريقة وليست فقط حقيقة بلغة الصوفية. والله هو الحياة الحقة التى لا تكون إلا فى الدوام والخلود. والحياة الحقة هى الحيـاة مـع الله بالتعارض مع حياة الحس. فالمطلق فعل إثبات عقلى. الله مركز الحياة الحقـة، ماهيتـه

---

(1) Ibid. pp. 253-267.

وجوده، ولا يمكن إدراكه إلا بالحدس العقلى. ينشأ العالم بالتعارض مع ذاته كما ينشأ العالم بتعارضه مع الأنا. لذلك اتهم فشته بأنه تصور الله على أنه أنا بخطيئة الغرور. فكتب فشته "تأهيل للحياة السعيدة" لدفع هذا الاتهام والتوحيد بين الوجود والماهية فى الله والتميز بينهما فى الإنسان.

والفكر صورة الحياة الحقة، الوعى بالذات. يدرك الوحدة مع الخالد. ولا يستطيع الإنسان أن يهرب من الله لأن الله يأتى إليه ويتكشف له. وهو معنى عبارة فشته: لو آمنت بمثل أعلى واتضح لى أن هذا المثل غير موجود. فليس خطئ أننى آمنت به، ولكن خطأه هو أنه غير موجود. وهو معنى الدليل الانطولوجى فى استنباط الوجود من الإيمان.

ومصير الإنسان ليس الشقاء بل السعادة والغبطة والسكينة والسلام إذا ما ارتقى من أسفل إلى أعلى وصعد فى مراتب الحياة الروحية. الغبطة فى الوحدة مع الله. فيها يولد الإنسان من جديد كما هو الحال عند كيركجارد، ويتحرر من الشقاء.

٣- من نظرية العلم إلى فلسفة التاريخ.

أ- **السمات المميزة للعصر الحاضر.** كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" ردا على شلنج وفى نفس الوقت ردا على الرجعية الدينية والتقدم إلى الوراء هو الحال فى الحركات السلفية عودا إلى العصر الذهبى. كان يمثلها دى لامنيه؛ المفكر الراهب الفرنسى صاحب الكتاب الشهير "عن اللامبالاة" والرومانسية أحد أشكال الرجعية والتى تطورت نحو الكاثوليكية" [١].

كتب فشته إلى جاكوبى أنه أعطى الصياغة الأخيرة لنظرية العلم عام ١٨٠٤، وأنه لن ينشرها فى هذا العصر بل فى العصور التالية، فعصره عصر الانحطاط. ومع ذلك أراد أن يعرضها أمام الجمهور فى ١٨٠٤ - ١٨٠٥ ليكشف الأفكار الهابطة فى عصره[٢]. فكتب "السمات المميزة للعصر الحاضر" لعرض "نظرية العلم" من الواقع أى التيارات الرومانسية السائدة فى عصره والتى صاغها شلنج، ونوفاليس، وتيك، وشليجل، متأثرين بعالم الطبيعة ريتر. وعند يعقوب البوهيمى تحولت الرومانسية إلى طبيعة روحية

(1) XL., II, I, pp. 394-463.
(2) XL., II, I, pp. 394-422.

إشراقية تدور حول السحر والسيمياء والتصوف دفاعا عن المسيحية فى العصر الوسـيط وإعادة بناء الكاثوليكية [١]. كان ريترصوفيا إشراقيا، فيزيقيا سـيميائياً سـاحرا اكتشـفه نوفاليس فى محاضراته عن "الجلفنة". وتأثر به فى أفكاره عن الفيزيقا العليا وإله القلـب. جمعا بين التصوف والفيزيقا، واعتبر أعماله أعمال الله. وأبرز أهمية التنويم المغناطيسـي الحيوانى وخلط أساطير الملائكة بالهيروغليفية مثل سويدنبرج. الفيزيقا هو الدين كما هـو الحال عند سولجر [٢]. ويظهر دور الخيال فى العلوم الطبيعية والإنسانية.

وكان يعقوب البوهيمى ممثلا للمذهب الطبيعى الاشراقى الممتد جذوره إلـى نقـولا الكوزى الذى أله الطبيعة مصدر الشر عند لاهوتيى العصر الوسيط. أنكر الشر، واعتـبره اللاوجود. وهو فى صراع مع الخير فى الطبيعة كما هو الحال عند لوثر فـى تشـاؤمه الواقعى أو واقعيته التشاؤمية. وإذا كان بالإمكان معرفة الله فلا يمكـن ذلـك والطبيعـة متمردة على الله فيجهله. الطبيعة طريق إلى الله، يتولد فيها الإنسان بالرغم من فسـادها، شوقا إلى الخير صانعها. هذا التولد ممكن لأن مصدر الطبيعة إلهى.

وكتب نوفاليس "أوربا" يعبر فيها عن مثالية سحرية، نفس الإشراق الطبيعى، الفيزيقا الرومانسية والتصوف. أراد مع شليجل أن يعيد بناء المشروع التوراتى أى تأسيس ديـن جديد وتأويل دين المسيح القديم على أنه الدين الطبيعى للمسيح الجديد، عودا إلـى الديـن ضد الامبراطورية الرومانية والثورة الفرنسية وكما فعل شاتوبريان فى فرنسا فى "عبقرية المسيحية"، والتبشير بدين جديد، وبكنيسة جديدة، وبمسيح جديد، وبكاثوليكية جديـدة بـل وبدولة ثيوقراطية ضد الإصلاح الدينى. وأكبر هذه الدعوة الثورة المضادة فـى بروسـيا والملكية المطلقة [٣]. يقوم ملكوت القانون الإلهى على الحب والإيمان. والملك تجسـد الله فى الأرض كما هو الحال عند لامنيه فى الربط بين الرومانسية وعودة الملكيـة، وعنـد الايديولوجيين الفرنسيين جوزيف دى ميستر ودى بونالد وسلفستر دى ساسى. وهو الرمز المرئى والحى للسلطة. حب الملك دين مدنى. أصبحت الرومانسية كاثوليكية جديدة حاملـة للاقطاع والثيوقراطية والملكية. وأصبح التصوف هو الحامل للمذهب الطبيعى والكاثوليكية والقيصرية. وعلى هذا النحو ترد أوربا الاعتبار للكاثوليكية والعصر الوسيط كلـه ضـد

---

(١) تيك Tieck ، رتر Ritter، السيمياء Alchimie .

(٢) سولجر Solger.

(٣) هو ما سماه ابن رشد الأموية أو الأشعرية أو وحدانية التسلط.

فلسفة التنوير والثورة الفرنسية والعصور الحديثة كلها. أراد نوفاليس إحداث قطيعة بين الإصلاح الدينى والثورة الفرنسية. وتمت صياغة "نظرية العلم" فى هذه البيئة الرومانسية لتخفف من رجعيتها ولتكون نظرية فى التحرر والثورة.

وشارك فى نفس التيار شليرماخر فى "مقال فى الدين"، وشلنج وتلاميذه فى تطوير فلسفة الطبيعة نحو الإشراق والسحر، وشليجل فى "دروس حول الأدب والفنون الجميلة"، و"مقدمة فى روح العصر". وهو ما استعمله هيجل فيما بعد [١]. اعتمد شليجل على الأساطير، وأنساب الإلهة، والكونيات، عوداً إلى الشرق والهند والهللينستية وثنائيات الغنوصية التى دخلت المسيحية مثل السماء والأرض، والروح والبدن، والخير والشر، والخيال والعقل، والشعر والفلسفة، والأسطورة والواقع. الشعر مجموع الدين والأخلاق، فلسفة رمزية، تصوف أرضى، أخلاق تحررية. وفلسفة التنوير إشراقات قلبية.

كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" لعرض أفكار الزملاء والأصدقاء ونقدها خاصة شليجل ردا على "روح العصر" [٢]. ويتفق معه على تشخيص العصر، الأنانية والنفعية الساذجة، إفلاس التنوير. ثم يختلف معه على طرق العلاج وتوجيه العصر. يعتمد الرومانسيون على مثالية فشته، ويعارضون بها روح النقد والثورة والعقلانية والحرية. ويكونون فلسفتهم وشعرهم وفيزياءهم وتاريخهم، وينقدون من خلال ذلك كله "نظرية العلم".

وقف فشته ضد روح الإظلام والرجعية والأساطير والرمزية والفيزيقا السحرية والمذهب الطبيعى الصوفى والدين الاشراقى ضد شليجل أكثر منه ضد شلنج الذى خان النقد و"نظرية العلم". خصص فشته الدرس الثانى لنقد فلسفة الطبيعة، نموذج الشر الرومانسى والتصوف الذى يقوم على اللامعروف، مصدر الكون والفساد فى هذا العصر. لا يستمده شلنج من الخزعبلات القديمة أو اللاهوتيين المعاصرين بل اعتماداً على الاستدلال العقلى الحر. فتحول الفكر إلى خيال والفلسفة إلى شعر. كما فعلت الرومانسية ووضعت سر المطلق فى الفن. وتحولت مقولات العقل إلى خيالات الحساسية الفردية. واختلطت الروح بالطبيعة تحت ذريعة تحول الطبيعة إلى روح. وانتهت الفلسفة بتحويل

روح العصر Zeitgeist

(1) XL. II. I. PP. 422-433.
(2) XL. II. I. pp. 433-437.

الروح إلى طبيعة، والقضاء كلية على معقولية العلم، ونقد العقل. تحولت الفلسفة إلى رؤى وأحلام يتم إدراكها بالحدس المباشر. واللامعروف فى ذاته لا يمكن البرهنة عليه.

ينقد فشته هذا التيار الفلسفى للعصر بضرورة التمييز بين الرائى والعبقرى الذى يبدو وكأنه يفعل بناء على المصادفة والإلهام. ينسى العبقرى لاندفاعه وراء غريزته قانون العقل، ويبحث عن الوحدة بين ظواهر التجربة. أما الرائى فانه لا يبدأ بالتجربة، ولا يعترف بها كقاعدة لخيالاته. ويتطلب من الطبيعة أن تتطابق مع فكره. وأوهام الرائى ليست واضحة، ولا يمكن البرهنة عليها، ومحض خداع ينتج عن عمى. ويتشبث الفكر العائد إلى الطبيعة بالأرض. فكل فلسفة راء هى فلسفة طبيعية. وفكر الرائى حسى لأنه طبيعى، يعبر عن فرديته التجريبية، واقعه اللذة الحسية، لا شأن له بالفكر الذى ينبثق من العقل الخالص، من الأجناس وليس من الأفراد، يعبر عن جوهر الفن والعلم والأخلاق والدين وليس مجرد ألعاب فردية. هناك فرق إذن بين الرؤى والأفكار، بين العامة والخاصة، بين العمل والنظر. الدين مثلا فكرة الروح الشامل كما تحياها، وينهار عندما يتحول إلى تصوف. هناك فرق بين دين العقل ودين الخزعبلات والسحر. فلسفة الطبيعة ليست علما، ولا تقوم على الملاحظة والتجربة. وليست فلسفة لأنها لا تقوم على العقل بل على الحس والخرافة والإشراق والسحر. يرفض فشته تصور الله كصانع للأساطير، يتم الوصول إليه بالسحر.

تحولت الكاثوليكية الجديدة عند شليجل وشلنج والتى تدين الإصلاح والثورة إلى فلسفة فى التاريخ. عرفها شلنج فى "دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" عام ١٨٠٢، وكذلك شليجل فى "الحالة الراهنة للأدب الألمانى". وكان شلنج قد عرضها من قبل فى "مذهب المثالية التى ترنسندنتالية". أراد شلنج أن يضم فى مذهب المعرفة أثار الأفعال، وأن يفهم عقلا النتائج اللاشعورية للحرية حيث تبدو الفلسفة النقدية محايدة أو معارضة للأخلاقية، وأن يبين أن نتائجها ليست نظاماً أخلاقياً للعالم، مادة مثالية للإرادة الخيرة، بل نظاما واقعيا وطبيعيا، نظاما لاشعوريا يتحقق فيه تقدم العقل. ويضع بدلا عن المطلب العملى إيماناً بالله، وبرهانا نظريا على العناية الإلهية.

والعقبة أمام فعل الحرية هو الصراع بين الميول الفردية التى تمنع نمو الارادات أى تعارض الحرية والهوى. والنظام القانونى قادر على المصالحة وإنشاء طبيعة ثانية عن

طريق الجزاء والعقاب. هذا التطور للحرية عن طريق القانون هو عمل التاريخ. التاريخ تعبير عن تطور الحرية، قصة الحرية كما هو الحال عند كروتشة. والقانون التاريخى ليس مثل القانون الفيزيقى، تتابعا ضروريا يعود بين الحين والآخر بل تقدما يوفق بين الحرية والضرورة كما هو الحال عند هيجل وكورنو، بين المثال والواقع، بين الارادات الفردية والإرادة العامة. وهى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الترنسندنتالية، إعطاء الحرية للمضمون الذى يتحقق، وتسمى الضرورة القدر، القضاء، العناية الإلهية، المصير. ومن خلال القانون تنتصر الحرية [1].

ويدخل وحى الألوهية إلى العالم فى ثلاث مراحل هى مراحل التاريخ الكبرى:

أ- مملكة المصادفة والقوة العمياء، وهى الفترة التراجيدية فى التاريخ، العالم القديم ببرقاته وعجائبه حيث انهارت الامبراطوريات التى لم تبق منها إلا الآثار وحيث اندثرت الإنسانية-القبيلة، وعودتها مجرد أمل.

ب- تحول المصادفة العمياء إلى قانون طبيعى يفرض على الحرية خطة الطبيعة، وتفرض على التاريخ تشريعا آليا. وهى مرحلة الإمبراطورية الرومانية من خلال حب الغزو والسيطرة، تتوحد الشعوب، وتتقابل العادات، وتنقرض بعض الشعوب. وكل حوادث هذه الفترة حوادث طبيعية حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية دون أية دلالة تراجيدية أو أخلاقية.

جـ- تحول المصادفة فى المرحلة الأولى والطبيعة فى المرحلة الثانية إلى عناية إلهية، ولا يعرف متى يبدأ ملكوت الله. وهو عكس الفلسفة الوضعية عند كومت مثلا التى يكون الله فيها فى المرحلة الأولى، والميتافيزيقا فى الثانية، والعلم فى الثالثة.

وفى "دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" يكمل شلنج فلسفته فى التاريخ أولا فيما يتعلق بمصدر التاريخ وتطوره. فالتاريخ تعبير عن تقدم العقل الشامل فى العالم كما هو الحال عند لسنج، تطور الغريزة أو الحيوانية أو الحالة البدائية للإنسانية إلى الوعى أو العقل كما هو الحال عند كانط. ويمكن تفسير هذا الانتقال بتعاليم التراث الخالد القديم. تعلمت الإنسانية فى مدرسة شعب أول سبقها، وأخذت العقل من الآلهة أو من أبطال

---

(1) XL, II, I. pp. 437-442.

خيرين. وهو افتراض شعب أصلى، جنس مختار تشهد له آثار حضارة متفوقة فى مرحلة ما قبل التاريخ[١]. هذا الشعب هو مربى الجنس البشرى [٢]. ثم توالت الشعوب بعد ذلك، كل يساهم فى تقدم العقل الشامل اللاشخصى، المعرفة الأبدية. فالجنس البشرى هو الحامل للتقدم.

ويكملها ثانيا بالمعنى التاريخى للمسيحية التى تعتبر العالم مملكة خلقية، مملكة الحرية، وتضعه فى مقولة التاريخ ضد التصور الوثنى اليونانى الذى يضع العالم فى مقولة الطبيعة، كلا مغلقا، وتصور الآلهة متعددة، على صورة الطبيعة، متناهى ولا متناهى. ثم جاءت المسيحية وغيرت هذا التصور الكمى بتصور كيفى. الله هو اللانهائى، المطلق، الروح، داخل الشعور. والطبيعة ليست إلهاً. والتاريخ هو الوجه المتدرج للروح والحرية والسر الإلهى. هذا التحقق للروح فى الطبيعة هو دخول اللانهائى فى النهائى، وحى الله فى العالم، ممكن عن طريق التضحية بالوسيط، الله – الإنسان أى المسيح.

ب- مراحل التاريخ. كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" ردا على فلسفة التاريخ عند الرومانسيين تحت تأثير هردر، ومستلهماً "مذهب المثالية الترنسندنتالية" و"دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" لشلنج بقراءة جديدة عودا إلى كانط. فتقدم التاريخ من الغريزة إلى العقل من كانط. والغاية من الحياة على الأرض التطابق الحر مع العقل. لذلك يميز فى تاريخ الإنسانية بين فترتين. الأولى عندما يكون العقل لا شعوريا وغريزيا وهو عصر البراءة. والثانية عندما يمتلك العقل ذاته كلية ويسيطر بحرية، وهو عصر التبرير والتقديس، ملكة الغايات. ويمكن فهم هذا التقدم التاريخى بجهد العقل فى الانتقال من الغريزة واللاشعور البدائى إلى الشعور والحرية على عصور أو مراحل مختلفة يوجزها فشته فى خمس:

أ- الغريزة حيث يكون العقل فى حالة الطبيعة بحكم الحياة الإنسانية دون مشاركة الإرادة.

ب- السلطة كتعبير عن غريزة العقل. وتتحقق بالقوى الفردية كالرجال المتفوقين، وتفرض إرادتها على الإنسانية غير القادرة على تحقيق ذاتها كما هو الحال فى مرحلة

---

(١) الشعب الأصلى Urvolk .

(٢) وهذا افتراض شبيه بتعليم آدم الأسماء كلها فى بداية التاريخ البشرى.

الأبطال عند فيكو. والخوف من العقاب سبيل تحقيق القانون. وهو عصر الخطيئة الناشئة ويعادل المرحلة الأولى عند لسنج.

جـ- استهلاك الخطيئة، والثورة ضد السلطة، والتحرر من الغريزة. ويستنبط الفعل الحر في الإنسان تحت أثر التفكير. تعبيره السلبي الأول نقد كل حقيقة وكل قاعدة، والإعلاء من الفرد على حساب كل قانون، أنانية واعية.

د- التفكير الذى يعترف بالقانون، ويقبل الفعل الحر النظام الشامل، عصر الأخلاقية الذى يعاد فيه البناء.

هـ- الاكتمال في التبرير والتقديس عندما يتوقف قانون العقل عن كونه مجرد مثل أعلى، واجب، يصبح مملكة الغايات [(١)].

الفترة الأولى هى العصر الأول، والفترة الثانية هى العصر الخامس، وما بينهما مجرد تطور من الأولى إلى الثانية. وتتداخل العصور الخمسة فيما بينها. وهى اللحظات الضرورية لتقدم العقل والانتقال من اللاشعور إلى الشعور بالذات، وهذا الانتقال ترمز إليه الكنيسة المقدسة التى تعبر عن يقظة الإنسانية فى حياة الجنة حيث لا يوجد علم أو عمل أو فن بل مجرد السلوك القويم. وهى حياة مستقلة، حياة البراءة والسلام. ويأتى الملاك بسيف من نار ويضطرها إلى أن تحيا على الصراط المستقيم وهى هاربة ضالة تعبر فى كل اتجاه فى خواء الصحراء ولا تستقر فى مكان حتى لا تنهار الأرض تحت قدميها. وبعد تعب وجهد تبقى حيث كانت، وتبدأ فى نزع الشوك والجذور للحصول على الثمار وهو حب اللذة. وتبنى جنة مثل الفردوس الأول المفقود، وتنمو شجرة الحياة وتأكل منها إلى أبد الآبدين.

وفى التقدم من اللاوعى إلى العلم يبين فشته الوعى الإلهى المتدرج، تطور المدنية خلال العقل الانسانى تعبيرا عن القدرة الإلهية. ويستعير من شلنج فكرة الشعب الأول أو الشعب المختار مربى الإنسانية دون تخصيص ببنى إسرائيل أو الشعب الألمانى. ومن الصعب أن تحصل المدينة على العقل وهى فى تقدمها المستمر نحوه. فالشيء لا يخرج من اللاشئ. فى إحدى مراحلها تكون عاقلة بالغريزة أى الحصول على العقل بالحرية.

---

(1) XL., II, I, pp. 442- 463.

والشعب المعيارى ليس لديه علم أو فن بل حضارة عاقلة انتشرت فى كل أرجـاء الأرض لتحويل الناس من الحالة الهمجية إلى الحالة العقلية. وينشب صراع بدائى بيـن التوحـش والمدنية الغريزية، بين الشعوب الخرافية والشعب المختار حتى يصبـح التطـور الحـر للإنسانية وتقدم العقل ممكناً.

ويفصل فشته هذه المراحل أكثر مما يفصل لسنج فى إيقاع ثلاثى، من آسـيا إلـى اليونان والرومان إلى ألمانيا المسيحية، من الشرق الأقصى إلى الشرق الأدنى إلى الغرب قبل أن يصوغ هيجل فلسفة للتاريخ على نفس المنوال. ومقياس التقدم هو حصول العقـول على بنية اجتماعية عن طريق خضوع الفرد إلى الكل أى إلى التنظيم الاجتماعى المتمثـل فى الدولة. وقد أخذ هذا الخضوع صورا ثلاث:

أ- لم يكن الخضوع شاملا بل كانت السيادة لإنسان أو شـعب صـاحب حضـارة متميزة، وخضوع باقى الحضارات لها دون حقوق متساوية. وهذا هو عصـر العبوديـة والطغيان المعروف فى آسيا والذى سماه روسو ومونتسكيو "الاستبداد الشرقى".

ب- ولادة الحرية المدنية وسيادة عالم القانون دون المساواة السياسية بين المواطنين فى الحقوق والواجبات. كل الناس سكان فى المدينة وليسـوا مواطنيـن. وهـو عصـر الحضارة اليونانية. وكأن لروما الشرف فى تحقيق الوحدة السياسية، وجعل العـالم كلـه عالما واحدا. كل الأفراد مواطنون فى نفس الإمبراطورية. ومع ذلك لم تكـن المسـاواة السياسية شاملة كما يقتضيها العقل أى إقامة المساواة ليس على مفهوم المواطنة أو مفـهوم الإنسان والجماعة المشتركة الروحية مما يطلب ثورة أخلاقية ودينية.

جـ- تحقيق هذه الثورة الروحية فى المسيحية، ووحدة المدينـة المسـيحية التـى يحصل فيها الجميع على الكرامة، وهى الغاية القصوى لكل حضـارة إنسـانية. الشـعب المتميز هو الحاصل على الروح المسيحية، مربى باقى الشعوب. وهو الشعب الألمانى كما تشهد بذلك الدراسات اللغوية المقارنة. وله نفس دور الشعب اليونانى الوريـث الطبيعـى للحضارة القديمة. وبفضله تطور الروح المسيحى فى العالم، وانتشرت المسيحية فـى دول عديدة مستقلة تتوحد كلها فى نفس الإيمان، وتحارب معا متحدة فى ساعة الخطر. كـانت هناك باستمرار حضارة مركزية محورية وباقى الحضارات فى أطرافها. وهـو تصـور رومانسى لتاريخ المسيحية، يتجاهل الحروب بين المذاهب والطوائف المسيحية والمذابـح

التى وقعت بين الدول المسيحية. بل إن فشته يعتبر الحروب الصليبية حروبا مشروعة للقضاء على الكفرة! [1] كان انتصار المسيحية على الإقطاع الذى احتقر الروح المسيحى وقسم الناس سادة وعبيداً. وانضمت إليه الكنيسة من أجل السلطة السياسية، مما أدى إلى انهيار نظام الإقطاع ونظام القن وإلى إصلاح الكنيسة. ومضى الإصلاح باسم الحرية على السلطتين الدينية والسياسية، البابوية والنظم التسلطية، ومرحلة الإمبراطورية المقدسة الشاملة. وإذا ظللت الوحدة الأخلاقية للإنسانية مثلا أعلى للمسيحية فإن هذه الوحدة لا تأتى من الخارج مفروضة باسم السلطة بل من داخل الدول وموافقتها.

وعصر فشته هو العصر الثالث للإنسانية مثل عصر لسنج العصر الثالث لتطور الوحى فى التاريخ، دين العقل والطبيعة. هو عصر الثورة ضد سلطة العقل حيث تجهل الحرية الناشئة قانونها. وفى غرور جهودها الأولى تقيم قاعدة مشتركة على أهواء الفرد كما هو الحال فى الرومانسية، انتصار الفردية الفوضوية، وتعظيم اللذة أوفى التحرر العقلى الساذج فى العقلانية السطحية لنيقولاى ومدرسته. ونظرا للتحرر ضد السلطة يبدو الخضوع للعقل والقاعدة الواضحة فى دين العلم أى التجربة كمصدر وحيد للمعرفة، ورفض القبلى، الوضعية العقلانية السطحية أو الواقعية الفظة التى تقوم على معاداة الفكر، ونبذ الوضوح، والعجز عن تأسيس العلم، ورفض البحث الحر، والفردية، والخرافة. والتجزئة دون مبادئ أو برهنة، والاكتفاء بالعروض الشعبية والنفعية المشئومة، ونبذ الثقافة القديمة، والانتهاء إلى خواء الروح. الثورة ضد التراث غرور الحرية الجديدة، الحرية الصورية العاجزة عن الوصول إلى المثل الأعلى.

لم يبق إلا "نظرية العلم" والفلسفة النقدية كوسيلة للخلاص من آثام العصر والتى تبشر بالحياة المطابقة للعقل. ليس الفرد مركزها أو الغريزة أو الأنانية أو اللذة بل الفرد لصالح الجنس البشرى، مثال الإنسانية، والانتقال من التوحش إلى المدنية، ومن الحرب إلى السلام، ومن الجهل إلى العلم، ومن الخرافة إلى الدين بفضل أبطال الإنسانية، شهداء المثل الأعلى، وملكوت الروح [2].

هذه الفترات الثلاث تعبر عن صور ثلاث مختلفة لخضوع الفرد للنوع الذى هو

---

(1) XL, II, 1, pp. 444 - 446.
(2) XL, II, 1, pp. 460- 461.

جزء من خضوعه للتنظيم الاجتماعى الذى تمثله الدولة، عصر الطغيان الأسيوى، وعصر المساواة القانونية السياسية اليونانية الرومانية، وعصر المسيحية، عصر التجديد الخلقى حيث لا يعارض الفرد الآخرين، ويعترف بالجماعة الروحية. لا تفصله عن الآخرين ولا تقضى على فرديته. فالرابط بين الإنسان والآخرين فى المجتمع الإنسانى ليس القوة ولا القانون بل الحب والتضحية فى سبيل مجتمع العقلاء. روح المسيحية حب الخير للناس والمساواة بين البشر وحياة الفضيلة.

ويعترف فشته بدور المسيحية فى تكوين الدولة الحديثة ولكن يدين استغلال الدولة للدين مما يؤدى إلى الطغيان والتسلط باسم القانون الإلهى. وهو ضد المحبة جوهر المسيحية. وفى هذا التصور الثيوقراطى للدولة يظهر الله كقاضى صارم يثير الخشية فى النفوس عودا إلى ديانات الشرق بأسرارها وطغيانها. وقد أدت عقيدة بولس فى دور الكنيسة كوسيط بين الله والإنسان إلى خضوع الإنسان للكنيسة استمرارا للقيصرية الرومانية. وبفضل الشعب الألمانى تم الإصلاح الدينى ضد الكنيسة الرومانية، وأعاد إلى المسيحية معناها، وقضى على الإقطاع والعبودية، وبث روح الحرية والمساواة بالرغم من مساعدة الإقطاع لوثر كسلطة جديدة يحتمى بها إذا ما تهاوت الكنيسة. حطم الإصلاح سلطة الكنيسة السياسية والبابوية وقضى على حلم الإمبراطورية المقدسة الشاملة. وأقام المسيحية الحقة، جمهورية الشعوب، وفيها يصبح المسيح مثلا أعلى للوحدة الأخلاقية للإنسانية، وحدة ليست من الخارج مفروضة من الكنيسة بل من التوازن الداخلى للدولة، والإرادة المتبادلة بين العدل والحرية بفضل المحبة.

ويتبع الفرد الإنسانية. ويكون كل الأفراد جماعة عقل إرادة وعاطفة وفعل. يصبح الفرد شخصا، ويحقق الفكرة. فتظهر الإنسانية، هذه المدينة المثالية. والمساواة الناتجة عن الاعتراف بوجود جماعة روحية هى المسيحية كنموذج والتى تعلم الفرد التضحية فى سبيل الجماعة، والوصول إلى الوحدة الروحية بارتفاع كل الأفراد إلى مستوى كرامة العقل. وتقترب الدولة المسيحية من هذا المثل الأعلى، وتصل إلى أعلى درجة من التمدن فى "الوطن - الإنسانية". ودور الدولة التشريع للأخلاق وقدوم ملكوت العقل. وتقاس قوتها بقدرتها على الثقافة والعلوم والفنون والآداب والعدالة والصناعة. وتكون فى توازن مع الدول المجاورة. والمهدد فى أمنه وحريته لا يعمل للغايات الثقافية.

وإذا كان صحيحا أن درجة المدنية لشعب ما هو السمو بأخلاقه، وإذا كـان السـمو بالأخلاق مشروطا بتقدم التشريع، وإذا كان هذا التقدم المدنى يتكون من إلغاء الامتيـازات، والمساواة فى الحقوق القائمة على الاعتراف بالمساواة الروحية بين البشر، وإذا تم تخفيف العقوبات واستبدال العدل بالعنف تدريجيا يمكن القول إلى أى حد وصل العصر الحـاضر إلى المرحلة الثالثة. والحقيقة أن العصر الحاضر لم يصل بعد إلى المساواة فى الحقـوق، والتآلف الطبقى، ومازال يسوده القانون الجنائى والحروب. لم يصل بعد إلـى المرحلـة الثالثة. مازال العصر الحاضر بعيدا عن الدين الصحيح. مازال أنانيا، غريبا عن المثـل الأعلى. يجهل قانون التضحية. تسوده الفردية والحس، والسر والخرافة. ووظيفة "نظريـة العلم" هو الانتقال بالعصر من العاطفة إلى العقل، ومن الدين إلى الأخلاق. فالدين عمـل الروح فى أفق جديد. والواجب يضعنا فى مواجهة القانون الخلقى. ومن ثم فإن ملكـوت السموات قريب (١).

شلنج إذن هو الذى أعطى فشته فلسفته فى التاريخ كما أعطاها لسنج إلـى هـردر، وهردر إلى كانط. فلسفة التاريخ لديه رد فعل على أخلاقيات كانط والعودة إلـى هـردر واسبينوزا كما راجع كانط كتاب هردر "أفكار حول تـاريخ الإنسـانية". وبـالرغم مـن اختلاف وجهة نظريهما فى التاريخ إلا أنهما متفقان فى أن التـاريخ تعبـير عـن تقـدم الحضارة الإنسانية، وأن غايته إعلان مملكة العقل. ويرى شلنج مع هردر حلول الإلـهى فى الطبيعى والإنسانى من أجل دفع التطور التاريخى للإنسانية. ويعتمد علـى الشـروط الفيزيقية، مثل تيار دى شاردان، التى سبقت ظهور الإنسان، والحوادث التى طرأت علـى تطور البشرية فى الزمان. غاية الإنسانية نظام العقل وتتويج النظام الطبيعى. والأخـلاق والدين حصيلة علل التنظيم الحيوانى. ولا يقتضى نظام العقل التضحية بالسعادة الأرضية. والانتقال من مرحلة براءة العقل العزيزى الخالص حيث لم تفسد الطبيعة بعد إلى مملكـة الغايات هى حالة الفضل الإلهى. ولم يصل الإنسان إليها عند فشته وكانط إلا بعد الخطيئـة، بعد الاستعمال السئ للحرية التى أفسدت الطبيعة وجعلت الإنسـان معارضـا للإنسـانية كلها. وبالجهد الشاق تسعد الأخلاقية الطبيعية الفاسدة، وتسترجع الوحدة المفقودة، ويتكـون مجتمع الكائنات العاقلة فى العالم. ويستعمل فشته وكانط رمز الفردوس المفقود.

---

(1) XL, II, I, pp. 462-463.

لقد أعطى كانط التاريخ معنى الوحى الإلهى. ورأى شلنج فى التاريخ مراحل الوحى الإلهى مثل لسنج وهردر. أما فشته فانه يرفض هذا التطور للتاريخ. فالمراحل التجريبية للتاريخ لا تعطى شيئا عن الله، لأن التجربة لا تعطى فكرا، بل يمكن استنباط هذه العصور على نحو قبلى من طبيعة العقل. وتطورها هو أيضا التاريخ القبلى. فالتاريخ ليس برهانا بل مثلا. ويتابع فشته شلنج فى التكوين التاريخى للمسيحية ويعيد بناء كانط، ويكتشفه من خلال شلنج. أراد شلنج بيان كيف أصبحت الطبيعة روحا فى المسيحية. يريد فشته الإبقاء على التعارض الأساسى بين الطبيعة والحرية حتى يمكن إخضاع إرادة الفرد عقلا إلى إرادة الجماعة بفضل تقدم النوع، وضع الإنسان فى الإنسانية باستعمال الحرية التى تجهل قانونها. ينتزع الإنسان نفسه من براءة العقل الغريزى، ويجد فى الطبيعة إشباع أنانيته. يعارض فرديته بالآخرين، وينفصل عن النوع. التاريخ هو استرداد الوحدة المفقودة بفعل الخطيئة الأولى [١].

٤- المراحل الخمس.

ويحدد فشته خمسة مستويات لوضوح الموضوع الشبه بأنماط الاعتقاد الخمسة ومستويات الوجود الخمسة عند هرسول [٢] ونظرا لوحدة الذات والموضوع يصعب معرفة هل الوضوح كشف للموضوع وظهور له أم هو إنارة للذات ونور منها؟ هل هو انعكاس ضوء الذات على الموضوع أم أهو إسقاط للضوء من الذات على الموضوع؟ وهذه المستويات هى :

١- العالم الحسى أو الطبيعى، وهو عالم هيوم.

٢- الشرعية الموضوعية أو الأمر الجازم وهو عالم كانط.

٣- وضع الوقائع فى قانون الحرية لوضع عالم جديد وسط هذا العالم وهو عالم الأخلاق

٤- وضع الواقع فى الله وحده وهو عالم الدين

---

(1) XL., II. I. p. 457.

(٢) تتقابل أنماط الاعتقاد ومستويات الوجود عند هوسرل كالاتى:

مستويات الوجود		انماط الوجود	
المشكوك فيه	Douteux	الشك	Doute
المشكل	Problematique	الإشكال	Question
المحتمل	Vraismblable	الظن	Conjection
الممكن	Possible	الافتراض	Supputation
الواقعى	Reel	اليقين	Certitude

انظر دراستنا: الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية، قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٩٥-٣٢١. Ibid., p. 165 - 181

٥- رؤية الوحدة بوضوح وراء التعدد، والتفسير التكوينى لما يظنه الدين واقعة فى الخارج، هذا هو العلم.

من ناحية الذات المستوى الأول هو الحس، والثانى العقل الصورى، والثالث فعل الشعور ونشاطه الحر، والرابع فعل التأمل، والخامس فعل التفكير، ومن ناحية الموضوع الأول العالم الطبيعى المدرك، والثانى عالم السلوك الصورى، والثالث عالم السلوك الخلقى، والرابع عالم الدين والخامس العلم. فالأخلاق الصورية تفكير على الأخلاق الحسية، والأخلاق الحرة تفكير على الأخلاق الصورية، والدين تأمل فى الأخلاق الحرة، والعلم تفكير على الدين. كل مستوى أعلى صورة للمستوى الأدنى، وكل مستوى أولى مادة للمستوى الأعلى. الأخلاق الصورية أعلى من الأخلاق الحسية، وأخلاق الحرية أعلى من الأخلاق الصورية، والدين أعلى من أخلاق الحرية، والعلم أعلى من الدين. وهو مثل "مراحل الحياة" عند كيركجارد والانتقال من الجمال إلى الأخلاق إلى الدين.

العلاقة بين المستويات الخمسة علاقة ارتقاء ونماء ولكنها لا تنتج تباعا فى الزمان بل توجد أبديا فى الله وكأنها صفات له . تبدأ بحساسية الشعراء ثم بأفعال الأبطال ثم بأفعال الحكماء ثم بإيمان الأنبياء ثم بعلم العلماء. فالعلماء ورثة الأنبياء.

٥ العلم المطلق	٥ الشعراء	٥ الوجود المطلق
٤ الدين	٤ الأنبياء	٤ الوجود الشعورى
٣ الأخلاق	٣ الحكماء	٣ الوجود الأخلاقى
٢ القانون	٢ الأبطال	٢ الوجود القانونى
١ العلم الطبيعى	١ الشعراء	١ الوجود الحسى

ويمكن رد الكثرة إلى الوحدة، والقسمة الخماسية إلى قسمة ثنائية. فالمستويات الخمسة كلها تنتهى إلى نظرية العلم. وثنائية أخلاق الحس وأخلاق الالتزام، وثنائية الدين والعلم تترك الفلسفة عالما واحدا بلا مقابل.

وعلاقة الأعلى بالأدنى علاقة الشارط بالمشروط على طريقة كانط. فنظرية العلم شارط والإيمان بالدين مشروط. والإيمان بالدين شارط والفعل الفلسفى مشروط. والفعل الفلسفى شارط والفعل الأخلاقى مشروط، والفعل الأخلاقى شارط والإدراك الحسى

مشروط. وهى فى نفس الوقت ليست علاقة احتياج وافتقار. فنظرية العلم لا تحتاج إلى الإيمان بالدين، والإيمان بالدين لا يحتاج إلى الفعل الفلسفى. والفعل الفلسفى لا يحتاج إلى الإلزام الأخلاقى. الإلزام الخلقى لا يحتاج إلى الإدراك الحسى. وهى علاقة غياب وحضور. فى غياب نظرية العلم يوجد الإيمان بالدين. وفى غياب الإيمان بالدين يوجد الفكر الفلسفى. وفى غياب الفكر الفلسفى يوجد الإلزام الخلقى. وفى غياب الإلزام الخلقى يوجد الإدراك الحسى.

هذه المستويات الخمسة من الوجود تقابل الحواس المعرفية الخمسة. فالعالم الطبيعى يدرك بالحس، والإلزام الخلقى بالإرادة، والفعل الفلسفى بالعقل، والإيمان الدينى بالقلب، ونظرية العلم بالحدس. ويمكن تصور الدين وحده بأحد هذه الوسائل الخمس للمعرفة والحصول على رؤى جزئية. ويمكن رؤيته بمجموع هذه الوسائل الخمس للحصول على رؤية كلية متكاملة ومتدرجة فى نفس الوقت. ولا يتعارض التصوران، الجزئى والكلى، الخارجى والداخلى، خارج الحياة وفى داخلها.

والحياة الروحية فى الواقع لا تنمو إلا تدريجيا فى مراحل يسميها الصوفية مقامات. كلما صعدنا إلى أعلى تزداد بساطة ووضوحاً، ولا تزداد تعقيدا وصعوبة كما يقول فشته. ويشير فشته إلى الدين المسيحى صراحة. فكل مسيحى يتلقى الإيمان منذ طفولته. ثم بعد ذلك يشعر العقل بحضور الله فى القلب. فالإيمان يبدأ بالعادة المكتسبة والتعليم والتلقين قبل أن يتحول إلى إيمان إرادى ووعى فردى. يتحول الدين إذن من الخارج إلى الداخل، ومن الجبر إلى الحرية. هنا توجد مرحلتان للحصول على الحياة الروحية كما هو الحال عند أوغسطين وإخوان الصفا وشيلر، وحضور الخلود فى الإنسان، ولحظة الإيمان فى البروتستانتية. الأولى الحصول على مبادئ وافتراضات قوية بالنسبة لله وعلاقة الإنسان به، والثانية اقتناع الإنسان بفنائه وبقائه فى الله. الأولى الوعى بالدنيا، والثانية الوعى بالآخرة. الأولى الوعى بالحاضر، والثانى الاتجاه نحو المستقبل.

وأحيانا ترد المراحل الخمس إلى مرحلتين، الأعلى والأدنى الصورة والمادة من أجل الحصول على أنا حر ومستقل فى خضم الحياة العضوية لصورة فى المستوى الأول. ويختفى الانفعال تدريجيا بمجرد تحقيق الحرية. والحرية التى لا تتحقق تتبخر وتنتهى. فى هذا المستوى الأول يكون حب العالم عن طريق الشهوة واللذة الحسية، حب الأنا

المحدود على نحو خاص عن طريق الأشياء مثل الجنس. وهو ما يعادل مستوى اللذة عند ماكس شيلر فى نظريته فى سلم القيم، من اللذة إلى الشخص والتى عرضها فى "النزعة الصورية فى الأخلاق وأخلاق المضمون" [1]. وفى المستوى الثانى يتحول حسب الحرية إلى المستوى الصورى الشرعى القانونى بعد المستوى الوضعى المحدد للذات. وفى المستوى الثالث تنبثق إرادة الأنا بتوحدها مع الإرادة الفلسفية فى الفعل الأخلاقى السامى وتعارضه مع الظروف الخارجية مثل الحاجات المادية ومظاهر الخرافة. وفى المستوى الرابع ينكشف عالم فسيح، عالم الدين، وهو عالم رحب لانهائى يتمتع فيه الأنا الحر بأقصى درجة من التحقق والكمال. وفى المستوى الخامس تتربع نظرية العلم على عرش الطريق الروحى للبحث عن الإنسان، وحدة الفكر والوجود، الله والإنسان.

ويفرق فشته بين الغبطة والسعادة [2]. وهى على درجات: أعلاها الغبطة وأدناها مستويات الموضوع الخمسة باستثناء المستوى الخامس الأعلى، "نظرية العلم"، مستوى العلماء، وهى درجة الكمال المطلق والخير التام، والوجود الحق. أما الدرجات الأربع الدنيا فإنها مستويات بين الكمال والنقص، بين الخير والشر، بين الوجود والعدم. وهى العلاقات الأربع التى تصف علاقة الإنسان بالعالم ومدى الانغماس فيه أو التجرد عنه، الدخول فيه أو مفارقته. ويتم الدخول فى العالم عن طريق المحبة أى الوجود الانفعالى أو العاطفة الوجودية التى تندفع فى صورة إرادة. وهذه المستويات الأربعة هى:

١- اعتبار الأشياء الخارجية واقعا والتمتع بها عن طريق الحس وهو ما يعادل مستوى الشك فى "غاية الإنسان".

٢- وضع الواقع فى القانون الروحى الذى ينظم الوجود كله باعتباره شرعية موضوعية تقوم على الأمر الجازم بلغة كانط الأخلاقية فى "نقد العقل العملى" أو بلغة هيجل فى "أصول فلسفة الحق". الإنسان فى هذا المستوى صورى إلى جامد بلا مضمون.

٣- الفعل الأسمى الذى به تتحقق الحرية والاستقلال. فهما مفهومان روحيان قبل أن

---

(1) M. Scheler: Le Formalisme en éthique at l'éthique materielle des valeurs Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique. Trad. Maurice de Gandillac. Paris. Gallimard. 1955. pp. 252-376.

(٢) فى اللغة الإنجليزية Happy كلمة واحدة فى حين أنه فى الفرنسية كلمتين , Joyaux bienheureux. والأصل الألمانى Seligen Leben أى الحياة الروحية.

يكونا مفهومين سياسيين.

٤- الدين والإيمان به.

٥- نظرية العلم وهو الجماع الأقصى [١].

وكما يمكن رد القسمة الخماسية إلى ثنائية فى علم أصول الفقه، يمكن أيضا القسمة الخماسية لعلاقة الإنسان بالعالم إلى قسمة ثنائية بين نظرية العلم والإدراك الحسى وبين الالتزام الخلقى والإيمان بالدين. وتبقى الفلسفة بمفردها كاشفة للفكر الطبيعى. ويمكن تصور الثنائية بين الإدراك الحسى والالتزام الأخلاقى أى الأنانية والغيرية وبين الدين والعلم أو بين علم الوحى وعلم العلم. ومن ثم يرد فشته الثنائية إلى الوحدة مثل شلنج.

ويتحول دين العقل عند فشته من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، ويصبح فلسفة للتاريخ. وتتحول مراحل ارتقاء الذهن البشرى ومستويات الوجود الخمسة من العالم الطبيعى إلى نظرية العلم إلى مراحل خمس فى ارتقاء الإنسانية على النحو الآتى:

١- سيطرة الغريزة على العقل، وهى حالة البراءة الأولى للإنسانية أو حالة الفطوة التى يسميها الأصوليون حالة البراءة الأصلية وهو مستوى الادراك الحسى والعالم الطبيعى.

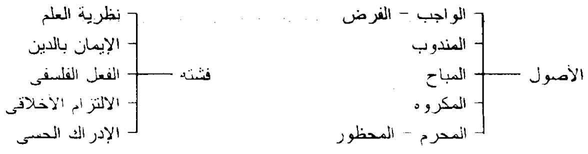
٢- تحول غريزة العقل إلى سلطة قاهرة خارجية، إلى مذهب عقائدى وحياتى دون الوصول إلى مبدأ أسمى. وتقتضى السلطة مجرد الطاعة العمياء لها. وهو ما يسمى فى المسيحية حالة الخطيئة الأولى. ويكون ذلك فى الأفراد وفى الجماعات. وهو ما يعادل مستوى الإلزام الخلقى، بنظام شرعى وقانونى ينظم موجودات عاقلة كما عرض كانط فى "نقد العقل العملى".

٣- التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة من غريزة العقل واللامبالاة تجاه

---

(١) الجماع الأقصى Synthese supreme

وتشبه هذه المستويات الخمسة أحكام التكليف الخمسة عند الأصوليين على النحو الاتى:



الأشياء فى عصر الاباحية والانحلال. وهى حالة الخطيئة المستمرة. وهو ما يعادل الفعل الفلسفى والأخلاق السامية.

٤- علم العقل وهى مرحلة الحقيقة وحبها باعتبارها الخير الأقصى، حالة التبرير والخلاص كما هو الحال فى المسيحية. وهو ما يعادل الإيمان بالدين. الله موجود يظهر فى النفس كما هو الحال فى نظرية الإشراق.

٥- فن العقل وهو عصر الإنسانية، واليقين المطلق كتعبير عن العقل. وهى حالة التبرير والخلاص النهائى، حالة التقديس. وهو ما يعادل "نظرية العلم".

وعصر فشته هى المرحلة الثالثة، الفعل الفلسفى أى الإنسانية فى منتصف الطريق. ومازالت أمامها مرحلتان. بدأ التاريخ ولم ينته بعد كما هو الحال عند هيجل بإعلانه نهاية الفلسفة وفوكويا ما بعد ذلك بما يقرب من قرنين بإعلان نهاية التاريخ بعد انهيار المنظومة الاشتراكية تشريعا وتأسيسا للنظام الرأسمالى إلى الأبد (١).

هذه المستويات الخمسة تجمع بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين التفكير فى العالم والعالم ذاته بالرغم من وحدة المعرفة ووحدة العالم. فالوحدة تظهر فى التعدد كما يظهر التعدد فى الوحدة. ويكرر فشته عرضها فى عديد من المحاضرات وكأنها خمسة أنواع من الفلسفة، ويجمعها فى الخامسة من الأدنى إلى الأعلى على النحو الآتى:

١- الفلسفة السائدة المنبثقة من العالم الحسى والبادئة بالعالم الطبيعى.

٢- الفلسفة التى تضع الواقع فى قانون ينظم العالم ويفرض نفسه على الحرية بدعوى الشرعية الموضوعية والأمر الجازم.

٣- الفلسفة التى تضع الواقع فى قانون الحرية لخلق عالم جديد كما تفعل الأخلاق الحقيقية.

٤- الفلسفة التى تضع الله الواحد ووجوده فى اعتبارها كما هو الحال فى الدين. والتدين ليس طريقا بسيطا ممكنا لرؤية العالم بل بالتوحد بحياة الهية حقيقية.

---

(1) Ibid., pp. 201-217.

٥- الفلسفة التى تدرك بوضوح التعدد خارجا من الواقع الواحد وهى "نظرية العلم".

عصر المسيحية هو عصر الانجيل وهو العصر الحاضر، عصر فشته. فالمراحل الخمس ليست فقط فى الذهن بل أيضا فى الواقع كما هو الحال فى ظاهريات الروح عند هيجل. ويتحدث فشته عن الإنسانية كلها مثل لسنج. وفلسفة التاريخ هى وصف لارتقاء الإنسانية نحو الأكمل.

ونظرا لتوحيد فشته بين الدين والعقل مثل اليعاقبة فان تقدم الدين هو تقدم العقل كما هو الحال عند لسنج. الدين رغبة فى الخلود، والفلسفة رغبة فى المعرفة، معرفة الحقيقة. والله هو الخلود فى الدين والحقيقة فى الفلسفة. إن الدراسة المنظمة للفلسفة وحدها يمكنها إفادة الدين والاستفادة منه. وكل ما يظل خارج الفلسفة يكون خارج الدين. ليست مهمة الدين الإيمان بآخر خارجى بل فتح آفاق الفلسفة. وتكون مهمة الفلسفة حينئذ الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه. لا فرق بين الدين والفلسفة، بين المسيح ومعرفة الله معرفة مباشرة، والفيلسوف ومعرفة الله بالتأمل. وهى نفس التفرقة عند حكماء المسلمين بين النبى صاحب الخيال الخصب ويقين الشعائر للعامة والفيلسوف صاحب العقل والبرهان وإيصال الحقائق للخاصة. المعرفة الأولى معرفة الله، الروح بالروح كما يقول اسبينوزا. ويعطى فشته براهين ثلاثة على ذلك. الأول أن عند يسوع الناصرى أكثر المعارف سموا وتتضمن أسس كل الحقائق الأخرى، تماثل الإنسانية كلها مع الله. ومع ذلك لم يعرف المسيح الميتافيزيقا بل كان رجلا عمليا أخلاقيا ومصلحا اجتماعيا. والثانى التعارض بين معرفة المسيح بالوحى، ومعرفة الفيلسوف بالتأمل. فالمسيح فيلسوف مثل الفيلسوف وليس ابن الله. المسيح بمعرفته وليس بشخصه. وما يقوله الصوفية عن محمد مؤسس المعارف الباطنة هو ما يقوله فشته على يسوع، من أنه لا يحصل معرفته من التأمل الشخصى بل من الاتصال الخارجى [1]. والثانى التمييز بين العهدين القديم والجديد. فالقديم يقدم معلومات تاريخية فى حين أن الجهد عهد الروح مع الروح، ومعرفة الروح بالروح. ليس المسيح تلميذ موسى بل من شق طريقاً جديداً للمعرفة المباشرة دون التوسط بالشريعة والقانون. فى حين أن بولس خلط بين العهدين بل وطغى القديم على الجديد مما دفع سلس للرد عليه مصرا على التمييز بين العهدين. ولم تنجح دعوته نظرا لهجوم أوريجين عليه.

---

(1) Ibid., 218-236.

وعاد اسبينوزا للتمييز بين العهدين العهد المكتوب والعهد المطبوع، الميثاق التاريخى والميثاق الروحى. والثالث أن لدى يسوع معرفة مباشرة من الله. والسعادة فى تقليده، واتخاذ التلاميذ له قدوة. هو كمعلم فى كل عصر، وهم حواريون له من الدرجة الثانية ماداموا معاصرين له بالقلب وفى الخلود عبر الزمان كما يقول كير كجارد [١].

وبلغة ميتافيزيقية كيف يتم الانتقال من الكثرة إلى الوحدة كى يصبح الإنسان سعيدا؟ التعددية وهم. والعقل قادر على الانتقال من الكثرة إلى الوحدة، وأن يدرك الواحد الأبدى عن طريق المحبة الصافية. مهمة العلم التعدد، ومهمة الدين التوحيد. وسيلة العلم التفكير والاستدلال، ووسيلة الدين الحدس. وفى المحاضرة التاسعة يكرر فشته المراحل الخمس. ففى المرحلة الأولى يحيل العالم الحسى إلى الله. فالعالم آية من صنعه [٢]. وفى المرحلة الثالثة تحول من الأخلاق الصورية، أخلاق الأمر الجازم إلى أخلاق الحرية والفعل الحر المستقل. فكل إنسان حر له إرادة حرة لا يستطيع الله أن يقضى عليها لأنها جزء من حريته. والأنا الواحد الحر هو الواحد الأبدى بوجهيه الذاتى الإلهى، والموضوعى الإنسانى [٣].

ويتجلى المطلق، هذا الجوهر الباطنى، فى الجمال وتسخير الطبيعة للإنسان، وفى الدولة وفى العلاقات الكاملة فيها وفى العلم، كما يتجلى عند هيجل فى الفلسفة والجمال والتاريخ والدين. يتجلى الله فى الخيال كما هو الحال عند الرومانسيين، سولجر Solger وشيللر [٤]. الفن والمهارة والعبقرية كلها تجليات للمرحلة الأخلاقية الحرة الثالثة. فالجمال صورة للتجليات الالهية مثل العلم والأخلاق. والمشاركة فى الوجود الذى يتجاوز الحس لا يمكن استنباطه من أية حقيقة أخرى، إذ لا يمكن التعبير عنه أو إيصاله مباشرة. وهو غاية الإنسان ومصيره. ويستطيع أن يصل إليه بالمحبة كنشاط خاص أو بالتوسط بين العالمين.

---

(1) S.Kierkegaard: Les Miettes (Riens) Philosophiques, Gallimard, Paris, 1948 pp. 126-172.

(٢) كما قال الشاعر العربى: وفى كل شئ له آية ∴ تدل على أنه الواحد.

(3) Ibid, p. 237-252.

(٤) وهو ما يلاحظ أيضا فى بعض آيات القرآن مثل "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون" وفى القول المأثور "إن الله جميل يحب الجمال".

ثم ينتقل الإنسان الأخلاقى إلى الإنسان الدينى. والدين هو الصورة التى يتجلـــى الله من خلالها تأويلا لآية "فليأت ملكوتك" فى الصلاة الربانية. أن العالم الجديد الذى تخلقـــه الأخلاقية العليا ابتداء من العالم الحسى إلى العالم الشرعى القانونى الالزامى هى الحيـــاة المباشرة لله فى الزمان كما هو الحال عند ماكس شيلر "الخلود فـــى الإنســـان"، يحياهـــا الإنسان مباشرة. كل صورة فيها تسر ذاتها وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى. وإذا كـــانت الأخلاق السامية عرضة للألم نتيجة للجهد فان الحياة الروحية محط السعادة الدائمة.

٥-المسيحية الإيمانية والمسيحية التاريخية.

وبالرغم من استعمال فشته بعض الحجج النقلية من الكتاب المقدس إلا أنه يحولـــها إلى تجارب ذاتية كما فعل ابن عربى: "عن قلبى ربى أنه قال" فيتحـــول الخـــارج إلـــى الداخل، والتنزيل إلى التأويل، والنص إلى تجربة، والوحى إلى حياة، وهمـــا مـــن نفـــس الاشتقاق. هنا تبدو فلسفة الدين عند فشته خارجه من الدين مباشرة ومن مصادره النقليـــة أكثر من خروجها من العقل النظرى أو العملى الذى ينظر الديـــن. وتمتلـــئ المحـــاضرة السادسة بالحجج النقلية ومحاولة تعقيلها كما يفعل اللاهوتى النصى [(١)]. ويستعمل تعبـــير "مبدأ هرمنطيقا" قبل صياغة اللفظ عند شيلرماخر وفى علوم الهرمنطيقا الحديثة. ويقتصـــر على تأويل النقل بحيث يتفق مع العقل بالمعنى الشامل الذى يشمل التجربة الحية [(٢)].

الدين الحقيقى شئ حى، فى القلب وليس فى النص. لذلـــك هنـــاك تعـــارض فـــى المسيحية بين مسيح التاريخ ومسيح الإيمان، بين المعرفة التاريخية والمعرفة الميتافيزيقيـــة كما عرّض كيركجارد فى "الفتات الفلسفى" وشروحها. وشرح الفرق بين الرأيين وإمكانيـــة التوفيق بينهما، المسيحية التاريخية والمسيحية الإيمانية ابتداء من تعاليم المسيح، مـــاذا أراد أن يعلم بالنسبة لشخصه وبعلاقته بالله وبتلاميذه [(٣)]. الجزء الفلسفى من المسيحية يقبله كل الناس والجزء النقلى يقبله المتدينون فقط.

"التأهيل للحياة الروحية" كتاب شعبى لذلك يستعمل فيه فشـــته الحجـــج النقليـــة أى

---

(١) بها ستة شواهد تركز كلها على الإيمان. Ibid., p. 194-196

(2) Ibid. pp. 286-293.

(3) S. Kierkegaard: Post- scriptumum aux Miettes philosophiques. Gallimard, Paris, 1949, pp. 14-83.

التراث الديني كما يفعل الشيخ الواعظ اعتمادا على محبة السلطة في وجدان الناس، وباعتباره مخزونا نفسيا. يشرح النصوص الدينية للشعب كما يفعل المثقف الوطني. بل قد يستعمل الثقافة اليونانية الوثنية وأساطير زيوس، وتأويلها لصالح الثقافة الدينية المسيحية، لا فرق بين النصوص الدينية عن المسيح والنصوص الشعرية عن آلهة اليونان وأبطالهم مثل برومثيوس، وشعرائهم مثل سوفكليس بل ومن الشعراء المحدثين عند جوته. فكل هذه المصادر قد شكلت الوجدان الأوربي لا فرق بين الصورة الدينية والصورة الشعرية، بين صورة الله وصورة الإنسان. وقد قيل: "من أجل أن يتألم وأن يبكى، من أجل أن يسعد ويسعد وحتى لا يهتم بك مثلي" (١). وقد استطاع من قبل كانط الجمع بين الاثنين، بين الدين والفلسفة، بين المسيحية الرواقية (٢).

ويفضل فشته إنجيل يوحنا الروحي الكوني على الأناجيل المتقابلة الأخلاقية العملية. ويشير إلى رسالة يوحنا الشهيرة وآية "أنا الحياة والطريق والحقيقة" وليس إلى رسالة يعقوب التي تدعو إلى التوحيد بين القول والعمل. وإنجيل يوحنا تاريخيا أضعف الأناجيل وأكثرها إيغالا في الإشراق. فصحة الأناجيل التاريخية ليست ضرورية لصدقها الروحي كما هو الحال عند كيركجارد (٣). يستشهد بإنجيل يوحنا الروحي مع أنه أضعف الأناجيل من حيث الصحة التاريخية. ويعتبره الإنجيل الوحيد الذي عبر عن المسيحية الحقة (٤). لم يشغل فشته نفسه بنقد النصوص كما فعل لسنج واكتفى بصحة المتن دون البحث في صحة السند، بمدى تطابق النص مع التجربة الروحية دون مطابقته مع أقوال المسيح ذاتها ودون أن يضعه تحت النقد كما فعل بولتمان. وقد عقد فشته ملحقا خاصا للمحاضرة السادسة عن مسيح يوحنا (٥). وهو المسيح الذي يوضع في التاريخ من أجل الخروج من التاريخ، ويتحقق الخلود في الزمان والمكان، والكلمة متجسدة في الحدث. وبرهن على أن فلسفته

---

(١) ربما هو قوله جوته،

(2) Ibid, p.215.

(3) KierKegaard: Post - scuiptum, pp. 14-22.

(٤) وهو النقد الكاثوليكي التقليدي الذي يمثله جيتون في موسوعته "الفكر الحديث والكاثوليكية (اثنا عشر جزءا)، في مقابل النقد البروتستانتي الحر الذي تمثله مدرسة توبنجن، هارناك، بولتمان، ديبليوس وغيرهم انظر رسالتنا:

La Phénomenologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

(5) R.Bultman : Dass Evanglium Johannes, Gottingen, 1962.

هى المسيحية الحقة كما عرضها يوحنا بعد التفرقة بين يوحنا الروح ويوحنا التاريخ، يوحنا الخلود ويوحنا موضوع النقد التاريخى. إن الحقيقى فى ذاته موجود فى الإنجيل حتى الآية الخامسة. هذه المقدمة ليست وجهة نظر شخصية لكاتب الإنجيل لا تلزمه إلا وحده بل تتضمن تعليما مباشرا من المسيح . قيمة مقدمة الإنجيل ليست فى تاريخيتها بل فى لاتاريخيتها أى تجلى الوجود الإلهى دون أى تحديد فردى فى يسوع الناصرى. وعقد فشته ملخصا إضافياً للمحاضرة السادسة ليعطى شرحا تفصيليا للتمييز بين النظرة التاريخية والنظرة الميتافيزيقية بالنسبة للعقيدة المسيحية. أما بولس مع حزبه فهو الذى صاغ مذهباً مسيحياً مضاداً. ظلوا أنصاف يهود، وأبقوا على الخطأ الرئيسى فى اليهودية وهى الوثنية.

ويعتمد فشته على إنجيل يوحنا فى صياغة فلسفة مسيحية عقائدية تقوم على التجسد والكلمة وهو ما يتعارض مع العقل والفلسفة الدينية العقلية الخالصة كما صاغها الفلاسفة المثاليون وكما عرض كانط نموذجها فى "الدين فى حدود العقل وحده" (١). كماتتعارض العقائد الشيئية الكونية مع الفلسفة الروحية الخالصة التى تقوم على إشراق الحقائق فى النفس، وتجلى الله فيها. كما تتناقض قطعية يوحنا مع روح الفلسفة النقدية والبحث الحر. بل أن فشته يجعل اللاهوت العقائدى عند الحواريين عقيدة كل شخص، ويحاول إيجاد البراهين على اتفاق العقيدة المسيحية مع فلسفته (٢). ومع ذلك يحاول فشته الخروج من اللاهوت العقائدى باعتبار المسيحية مؤسسة خاصة تهدف إلى تنمية الجنس البشرى كما هو الحال عند لسنج (٣).

يعْتمد على مقدمة يوحنا فى التوحيد بين الكلمة والله والكون للتعبير عن فلسفته فى وحدة الوجود. وتمتلأ المحاضرة السادسة باللاهوت العقائدى الصريح. اعتبرها فشته عبارة نموذجية للتأويل يمكن إخراج كل شئ منها مثل وحدة الوجود كما هو الحال عند اسبينوزا، واستنباط كل شئ منها بالرغم من قلب جوته لها إلى النقيض، "فى البدأ كان الفعل". يرى فشته أن نظريته فى الدين مستمدة من المسيحية كما يؤولها يوحنا إذ يستبدل

---

(١) انظر دراستنا: الدين فى حدود العقل وحده لكانط، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٧ص٣-٣٣.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 194-196/199/182-200, 287-293.

(٣) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

يوحنا بنظرية الخلق - الشيء نظرية الكلمة - العقل. الخلق متوسط عن طريق الكلمة. وعلاقة الابن بالأب مثل علاقة الأنا باللاأنا.

٦- خاتمة.

يسير فشته فى تيار المثالية الترنسندنتالية التى بدأها ديكارت، وأحكمها كانط، وأكملها هوسرل، رافضاً ثنائية العصر الحديث المنبثقة من ديكارت، الصورية والمادية ليتوحد الشعور من جديد كذات وموضوع. يشق طريقا ثالثاً بين نزعتين متعارضتين فى الفلسفة الغربية الحديثة نتيجة ثنائية ديكارت، النزعة الصورية والنزعة المادية لصالح التجربة الحية [١].

ومع ذلك فهو غامض خاصة فى "نظرية العلم". حاول ضبط عالمه الجديد بلغة الرياضة وأنساق المصادرات فلم يستطع. ثم حاول بلغة الوجدان والتحليلات الشعبية فى "تأهيل للحياة الروحية" و"غاية الإنسان" ولكنه أتى صوفياً باطنياً. لذلك وصفته مدام دى ستال بأنه بحر يعوم فيه الإنسان حين سماعها نظرية العلم. لذلك تردد بين كانط والرومانسية. فى أول أعماله كان أقرب إلى كانط كما هو الحال فى "نقد كل وحى" ثم كان أقرب إلى الرومانسية فى أواسط أعماله مثل كتاباته الشعبية ومنها "نداءات إلى الأمة الألمانية"، ويكشف عالم الأنا ولغة المقاومة وأساليب الحركة والنشاط وكأنه هيجل أو برجسون.

وبالرغم من أهمية فلسفة فشته إلا أنه يمكن مراجعتها بعدما يقرب من قرنين من الزمان. هناك ثنائية متطهرة عند فشته، ثنائية الحرف والروح منذ كتاباته الأولى، الموت والحياة، الظاهر والباطن، المرئى واللامرئى، الشهادة والغيب.

تعتمد فلسفته على أذواق العامة وعواطفهم الدينية دون اقتناع العقل. مازالت فلسفة وجدانية دينية صوفية على مستوى الحس الدينى الشعبى. لم يستطع فشته التخلص من صوفية جاكوبى ووحدة الوجود عند الرومانسيين الألمان بل واللاهوت الصوفى الذى كان سائدا فى مدرسة شارتر فى العصر الوسيط وعند المعلم إيكهارت. لقد ارتبطت المثالية الألمانية بالمسيحية. فهى تعقيل لها، وتحويل لها من الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص٢٤٧-٦٠٨.

النفس، "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك". وبعث السيد المسيح فى فشته، وفشته هو يسوع العصر الحديث. يقدم فشته نظرية فى الخلاص ليس عن طريق المخلص بل عن طريق الرقى فى الحياة الروحية.

والحقيقة أن فشته يقدم فلسفة مسيحية من نوع أوغسطين والقديس بونافنتورا ومعظم الرومانسيين. هى فلسفة إيمانية صوفية. انتهت عند شليرماخر، وشليجل، وتيك، ونوفاليس إلى الكاثوليكية وكما هو الحال عند الرومانسيين الفرنسيين وشاتوبريان ولاكورديير (١). الدين أقرب إلى التصوف وليس عقيدة أو شريعة. لذلك تغيب عنها التصورات وفلسفة الدين التصورية. وتقتصر على الوجدانيات والأذواق والمواجيد والرياضات الروحية. وقد وجه إلى فشته الاتهام بالوقوع فى التصوف . وهو اتهام مناقض لتهمة الإلحاد. والحقيقة أنه تصور ملتبس ضد العقلانية الاسبينوزية لشلنج الذى يجعل الدين للخاصة الفلسفية. وفى نفس الوقت يدافع عن رأى اليعاقبة الذى يجعل الدين مستقلا عن الفلسفة، والإيمان عن الفكر. فشته ضد اسبينوزا من حيث الشكل، فالدين يعبر عن نفسه للجمهور كما يريد كانط ومندلسون. وهو أيضا ضد الخرافة والإشراق والكاثوليكية الجديدة. يدافع عن الدين باعتباره معرفة واضحة، وفى نفس الوقت باعتباره أنطولوجيا له وجود متميز عن الأخلاق أى أنه اسبينوزى من حيث المضمون.

الإيمان بالدين لديه هو بداية الفلسفة أساس العلم فهى مثالية تقوم على إيمان دفين، وهو ما يعارض تهمة الإلحاد. فشته يسوع جديد،يصوغ فلسفة تعبر عن آية "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك". يقدم ديناً عقلياً أو عقلاً دينياً مثل لسنج فى "مسيحية العقل" أودين العقل عند اسبينوزا وليبنتز وفولف وريماروس ومندلسون وهردر.

إن مراحل الارتقاء الروحى ليست رأسية بل أفقية، والارتقاء ليس إلى أعلى بل إلى الأمام، وليس روحياً إشراقياً صوفياً بل اجتماعياً سياسياً واقتصادياً. المقامات والأحوال ليست طريقا إلى أعلى بل هى مسار إلى الأمام. وليست طريقا ذوقيا ينال به الإنسان الغبطة والسعادة فى نهايته مثل مقام الفناء عند الصوفية بل هى صراع جدلى بين قوى متناقضة وتدافع بين الأمام والخلف، بين الحاكم والمحكوم، والغنى والفقير، والسيد والعبد كما هو الحال عند هيجل.

---

(1) De Lammenais, Lacordaire, Chateaubrillant.

المرحلة الأولى حالة طبيعية ومستوى اللذة. والثانية القهر والإلزام والتسلط، من نقيض إلى نقيض، ومن مباح إلى محرم. والثالثة الحرية والفعل الحر الأخلاقي عن طواعية واختيار، التحرر من القهر والتسلط. والرابعة اكتشاف العالم الأرحب عالم الدين والإيمان، والغبطة والسعادة. والخامسة "نظرية العلم" باعتبارها نظرية في التحرر الدائم،عقل الحرية، وتنظير المسئولية، العقل العملى النظرى بتعبير كانط.

والسؤال هو: ما هى العلاقة بين المثالية الترنسندنتالية والنضال الوطنى؟ المثالية الترنسندنتالية نظرة إلى الداخل، جوانية فى حين أن النضال الوطنى فعل محقق فى الخارج. مازال يغلب على فلسفة فشته "نظرية العلم" كنظرية وليست كفعل و"فى البداية كانت الكلمة" مثل يوحنا وليس "فى البداية كان الفعل" مثل جوته.

الفصل الثانى
نداءات إلى الأمة الألمانية
(١٨٠٨)

١ – الكتابات السياسية قبل "النداءات".

كانت "النداءات" جزءاً من الأدبيات الوطنية المعروفة فى عصر فشته مثل "نداء إلى الألمان" لشليجل عام ١٨٠٠ مبيناً دور ألمانيا الحضارى فى إشعال الروح الأوربى. وكذلك "مقدمة فى روح العصر" فى عامى ١٨٠٣-١٨٠٤. وصاغ شليرماخر وبارديليبين نداءات مشابهة [١].

ويوجد تشابه شديد بين "نداءات فشته" ودروس شليجل. إذ تقوم الروح الألمانية عند شليجل على العمومية والشمول. وبالرغم من أن الرومانسية بدأت بالشعر إلا أنها انتقلت بعد ذلك إلى الأمة والوطن والشعب، وتحولت من الأدب إلى السياسة. رفض فشته الدعوى الرومانسية الخاص بالإنسان الذى ترعاه العناية الإلهية والعبقرية السياسية. والطريق هو بعث الوطنية الأوربية الكوسموبوليتانية بقيادة الوطنية الألمانية التى تعتمد على اللغة والأدب والأساطير الألمانية التى كانت مصدراً لإلهام فاجنر مثل "نيبلونجن" و"كتاب الأبطال" [٢].

تأثر فشته بجان دى موللر، السويسرى الأصل ومؤرخ الدولة البروسية بعد استقبال الإمبراطور له. وكرر نفس الشيء بالنسبة لنابليون بعد استقباله له فى برلين. والعجيب دفاع جوته وفشته عنه ضد اتهام الرأى العام له بخيانة مزدوجة، لألمانيا وللحرية. ربما كتب فشته "النداءات" وفى ذهنه جان دى ميللر والرد عليه دون اتهامه بالخيانة. فقد ألهب كبار القادة خيال الشعراء والأمم منذ الاسكندر الأكبر حتى نابليون، إعجاباً بالبطولة فى حد ذاتها حتى ولو كان البطل متجاوزاً حدود الأوطان مثل هولاكو، وتيمورلنك، وهانيبال،

---

(1) Schlegel: An die Deutschen. H. Bardeleben: L'Avenir de la Prusse XL. II, 2. p. 54-67.

(2) Nibelungen. Livre des Heros.

وغيرهم. و"رجل العناية الإلهية" تصور شائع تطلقه الشعوب على أبطالـــها [١]. فـالفعل البطولى لا يكون إنسانيا فقط بل هو فعل إنسانى الهى فى آن واحـــد يتجـاوز الأفعـال الإنسانية العادية. نابليون عند جان دى مولر هو رجل العناية الإلهية الذى عهد إليه إيقـاظ البشرية من سباتها العميق، والداعى إلى الجمهورية العالمية [٢].

ومع ذلك اعترض فشته على احتلال نابليون لألمانيا باسم مبادئ الثـورة الفرنسـية والروح الديمقراطية. فإما أن يعيش الناس أحراراً أو أن يموتوا عبيداً. ويعترض علـى أن نابليون قد أعطاه الله إمبراطورية العالم تبريراً للملكية الشاملة. ويعارض فكرة "العبقريـة السياسية" لنابليون بعبقرية ألمانيا، إمبراطورية الروح والعقـل المطلقـة، مملكـة الحـق والحرية ضد "العرش والمذبح" [٣].

كان فشته قد كتب قبل "النداءات" بثلاث سنوات عام ١٨٠٤ "الخصـائص المميـزة للعصر الحاضر" يبين فيه أن احتلال ألمانيا إنما كان عقاباً لها على فسـادها، وتوجيهـها الرومانسى، والاتجاه الطبيعى، وتعظيم الحس بدعوى الواقعية. وهى فى الحقيقـة أنانيـة مميتة، وانتهاء التصوف إلى مجموعة من الخزعبلات والعلاج النفسـى والاشـراقيات، والتخلى عن البروتستانتية والثورة، وتعظيم العصر الوسيط، والرغبة فى إحياء الكاثوليكية والقيصرية. أعلن أن وطنه هو أوربا وعلى رأسها الدولة التى فى قمة الحضارة، ألمانيـا. أما الدولة التى تخدع وتخطئ فإنها تزول دون خسارة للعالم. يرى ابن وطنه فى الأرض، ويظل مواطناً للدواة المحتلة ولكن الروح، ابن الشمس، يتوجه حيث النور بلا هـوادة أو ضعف وبإحساس كونى إلى الأبدية بعد أن خيبت الثورة الفرنسية الآمال، وانقلبـت مـن الحرية إلى الطغيان [٤].

فى هذه المرحلة الأخيرة لم يعد الأمر مجرد صراع بين مذاهب بل تحول فشته إلـى مناضل سياسى لا يتهاون، تلميذ ميكيافيللى، كاتب سياسى، خطيب وطنى، مهموم بإنقـاذ الشعب الألمانى من أجل إعادة بنائه الخلقى. وهو نفس فشته السابق، المثـالى المثـابر،

---

(1) XL, II. 2, pp. 93-124.

(٢) كان عبدالناصر أيضا يقول أنه كان مع رفاقه فى موعد مع القدر.

(٣) الجمهورية العالمية La République Universelle.

(٤) وكأن لسان حاله يقول "اليوم خمر وغداً أمر".

والعقلى الصامد، والثورى صاحب العزم، موحداً بين أفكاره وأفعاله فى الظروف المأسوية للعصر، مدافعا عن الأخلاقية، ومؤكداً نظرية العلم بفاعليتها، ومتنبئـاً بتحريـر ألمانيـا، وسقوط الملكية، ومبشراً بعصر الديموقراطية.

كانت حياة فشته فى هذه الفترة ١٨٠٠-١٨١٣ تحولاً من صراع المذاهب الفلسـفية إلى صراع النظم السياسية، بداية بمعركة ضد فلسفة الطبيعة ورومانسية شلنج، ومعركـة ضد النظام الاقتصادى الظالم والمدمر لألمانيا فى "الدولة التجارية المغلقة"، ومعركة ضـد شرور السلطات السياسية الحاكمة وظلاميتها فى "غاية الإنسان"، وأخيراً معركـة ضـد طغيان نابليون فى "النداءات". يتحول فشته إلى الواقع باسم المثال ليحقـق المثاليـة فـى الواقع، ويؤصّل الواقع فى المثالية. فالمثالية ليست إلا الوجه الآخر للواقعية. وظل كما هو مدافعاً عن العقل والحرية ضد الظلامية والقهر، وضد الطغيان السياسـى والاقتصـادى، الخطر الناشئ من "الإمبراطورية الشاملة" التى كان يسعى إليها نابليون [١].

بدأ نابليون غزوه لألمانيا فى ١٨٠٦. وعرفت بروسيا أقصى لحظـات تاريخـها. عرفت الهزيمة والاحتلال. وأحرج فشته الذى كان مدافعاً عن فرنسا دولة الحرية بعـد أن تحولت إلى دولة طغيان. وخضعت بروسيا لتسلط من كان يؤمل فيه أن يكون محرراً لها. تحول فشته إلى وطنى غيور، وأعاد صياغة نظرية العلم كفلسفة فى المقاومة. واعتمد عل بلاغته لإلهاب المشاعر. ورأى مكانه بين الجنود فى ميادين القتال، يخطب فيهم. وكتـب "النداءات" التى تعتبر علامة التحول من سنوات الجامعة إلـى اليقظـة الوطنيـة، مـن الدراسات الأكاديمية إلى النضال السياسى، من الشعر إلى المقاومة [٢]. أصبح فشته هـو العدوّ اللدود للسيادة الفرنسية.

كان فشته يريد أن يكتب كتاباً فى السياسة. وكانت له عدة صياغات منها "لقطـات خاصة بعصرنا من مؤلف جمهورى" و"جمهورية الألمان فى بداية القرن الثانى والعشرين أثناء الجمهورية الخامسة" فى ١٨٠٦-١٨٠٧. ينقد فشته فساد الطبقات العليـا والدنيـا، وثقافة الأمراء الأجنبية، وتعاملهم مع الشعوب كممتلكات. ووزراؤهـم علـى شـاكلتهم، يجهلون روح الدين، ويستعملون الدين لطاعة الشعوب، دين السحر والخرافات والطاعـة

---

(١) الإمبراطورية العالمية La Republique Universelle.

(2) XI., II, 2, pp. 20-22.

العمياء، عن طريق تبعية رجال الدين لهم. أما طبقة النبلاء فإنها طبقة أنانية فاسدة، تقضى وقتها فى الملذات، وتعتقد أنها أسمى من باقى الطبقات بالوراثة. تحتقر الطبقات الدنيا التى لا يمكن أن ترقى إلى مستواها. جهلها يعادل ادعاءها. هذه الطبقة الخالية من أيـــة قيمـــة أخلاقية هى التى يتخرج منها قواد الجيوش. تملك الأرض ومن عليها، زراعة وحيوانـــاً وبشراً. ينحنون أمام رئيس حكومة الجزائر، ويقبلون تراب نعالـــهم، ويزوجـــون بناتـــهم لأبنائهم، طبيعيين ومتبنين، لينالوا الحظوة لديهم، ويتبعون الأجنبى بالرغم مـــن احتمـــال احتلال الأجنبى لهم. نقد الأمراء والوزراء والنبلاء وتخاذلهم عن الثورة، وكشف فســادهم وأخطائهم ورذائلهم ونهمهم وجبنهم وثرائهم، وتعاونهم مع الغزاة وخيانة الشـــعب وكـــأن الشعب مملوك لهم. وهم مسئولون عن كل مآسيه. ويعلن عن قدوم الثورة بمعاقبتهم وإنهاء امتيازاتهم. وهى الثورة التى سيقوم بها أنصار العدل من أجل إعادة تنظيم الأمـــة علـــى أسس جديدة مثل العقل والمساواة الأصلية بين المواطنين والثقافة الشاملة التى تحيا بها كل الشعوب، ومن أجل تأسيس دين علمانى جديد ومعلناً أن الكاثوليكية فى صورتها وكهنوتها مثل البابوية لا تتفق مع الدولة الحرة ومستعيداً روح الثورة فى شبابه (١).

لم تأت "نداءات إلى الأمة الألمانية" من عدم بل سبقتها عدة كتابات سياسية انصبـــت كلها فى "النداءات" مثل "شذرات سياسية" ١٨٠٦-١٨٠٧ (٢). وفى كتابات أخرى صغـيرة مساندة مثل "فى موضوع الإنسان بلا اسم" وهو نابليون ألمانيا فى ١٨٠٦. وهو مغتصـب بمعنيين، مغتصب السلطة فى وطنه فرنسا، ومغتصب السلطة فى وطن فشته ألمانيا. قـــام بأعمال غير مشروعة. نهب بعض الأشياء واستولى على البعض الآخر. حنـــث بيمينـــه، ونقض عهوده ومواثيقه. خرق الدستور وقد كان الأمين عليه. أقام لحسابه حكومة طغيان، وأقام إمبراطورية نصب نفسه عليها. أقام ملوكاً على الدول الأخرى التى احتلها فـــأصبح الحكم ملكياً وراثياً.

وفى الشذرة الثانية "جمهورية الألمان" يبين فشته أهمية الدستور للمحافظـــة علـــى

---

(1) Episode concernant notre siècle par un auteur Républican. La République des Allemands au commencement du XXII sciele, sous son cinquième Président. XL, II, 2, pp. 78.

(2) XL, p. XIII, frgmeats politiques شذرات سياسية
Au sujet de l'homme sans nom XL, pp. 11-13. وهو بالتعبير الشعبى "اللى ما يتسمى".

الأخلاق وتجنب الشرور والآثام. الغاية من الدستور إقامة الثقافة المتكاملة. ويعترف بالديانات الثلاث فى المسيحية، الكاثوليكية، البروتستانتية والأرذوكسية وإلغاء الطاعة العمياء للسلطة الدينية. فثقافة الروح تقوم على الحرية. لا يعترف الدستور بادعاء الكنيسة الكاثوليكية بتحديد حرية الفكر، أو بحرمانها أى مؤمن بسبب أفكاره عن الحياة الأبدية. ويقر بأن الدين وطنى وإنسانى، خاص وعام، وأن الله هو أساس الوجود الانسانى، ويتجلى فى وعيه. والكتاب المقدس كتاب وطنى دينى كما فعل لوثر. كل ذلك رد فعل على الكاثوليكية الجديدة والرومانسية، من أجل تأسيس دين وطنى يعترف بحرية المواطنين واستقلال الأوطان كما هو الحال ضد لوثر عندما ربط بين الكاثوليكية والتسلط. ولا فرق بين التسلط الدينى والتسلط السياسى، بين السلطان البابوى والسلطان النابليونى. لقد عظمت الرومانسية القيصرية والبابوية على الرغم من قول المسيح "اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

ولفشته بعض الكتابات السياسية فى كينجزبرج مثل مقال "الأمير" لميكيافيللى قارئا إياه فى أحداث العصر. يتهمه فشته كما اتهمه أعداؤه وكما أساء أصدقاؤه فهمه باللاأخلاقية. لم يعرف ميكيافيللى الاعتبارات السامية للعقل وسلطته على الحياة والدولة، واعتبرها من اليوتوبيا. لم يأخذ ميكيافيللى مستوى المثال بل المستوى الوضعى لأنه كان يهدف إلى النجاح فى الحياة الواقعية. لم يكن هدفه الأخلاق بل التعامل مع ظروف عصره. "الأمير" كتاب عملى يقرؤه الأمراء قبل النوم ليساعدهم على تصريف الأمور اليومية، وليس كتابا فى مبادئ السياسة طبقا لمبادئ العقل وقوانين الأخلاق. هو كتاب وثنىّ وليس كتابا فى الأخلاق السياسية. وينطبق على رجال الدين ورجال السياسة، للأمراء والبابوات والكرادلة. وبعد عرض فشته لأعمال ميكيافيللى الرئيسية يتساءل عما إذا كانت أفكاره صالحة بعد ثلاثة قرون.

ومع ذلك يوافق فشته ميكيافيللى على تصوره للدولة على المبدأ القائل "كل من يريد إقامة جمهورية وسن قوانين لها فإنه مضطر إلى افتراض أن كل البشر أشرار، وأنهم جميعا بلا استثناء مستعدون للقيام بأعمالهم الشريرة إذا ما سنحت الفرصة لهم دون مخاطر [1]. وهنا تأتى وظيفة الدولة فى القهر والإجبار. وللأمير علاقة بالشعب، وعلاقة

(1) XL. pp. 20-30.

بالدول. علاقته بالشعب إما تقوم على عصيان الشعب القانون أو طاعته. وعلاقته بالدول أما تكون علاقة سلام أو حرب. ميكيافيللى على صواب من حيث الواقع وعلى خطأ من حيث المبدأ [١]. وللدولة قاعدتان، تقوية ذاتها وعدم الثقة بغيرها.

كتب فشته مقاله فى ظروف خاصة. فقد اندلعت الحرب، وهزمت بروسيا، واحتلت جيوش نابليون برلين فى ١٨٠٦. بحث فشته عن درس من التاريخ فقرأ "الأمير" لميكيافيللى وعلق عليه. فى علاقات الشعوب لا توجد أخوة أو إنسانية، الجار للجار، بل يريد الجار أن يكبر على حساب جاره، وأن يمد إليه نفوذه. والشعب الذى يقبل هذه الدونية تكون نهايته لأنه يكون فريسة لمن يريد تقوية نفسه. وأفضل وسيلة للحفاظ على السلام هو الاستعداد للحرب حتى لا يجرؤ أحد على امتشاق الحسام إذا عرف أن سيف الآخرين لا يقل مضاء عن سيفه. والأمير باعتباره أمير ليس له الحق باسم المثل الأعلى الابتعاد عن هذه القواعد الأدبية التى يضعها العقل لإدارة الدول أو أن يعتذر عما سببه إهماله للشعب بأن اعتقد بالإنسانية والإخلاص والولاء. إنه حر فى أن يعتقد ما يشاء فى علاقاته بالآخرين ولكنه ليس حراً باعتباره أميراً. ولا يجوز له بسبب اعتقاده التضحية بمصير أمة. قرأ فشته ميكيافيللى فى عصره كما قرأ عصره فى ميكيافيللى مؤسساً بذلك شرعية المقاومة كما أسس من قبل شرعية الثورة. لقد استلهم فشته أفكاره السياسية من "المصلحة العامة"، "عقل الدولة" لأنه يعقوبى وليس ليبرالياً. ومن هنا أتى إعجابه بميكيافيللى وإذا تحدث ميكيافيللى عن "تحرير الإيطاليين من سيطرة البرابرة" فإن فشته يشرح قائلاً "واجبات الأمير فيما يتعلق بالشئون العسكرية. وكيف يسلك الأمير حتى يحترمه الوزراء". وفشته أيضاً يكره السيطرة الأجنبية على ألمانيا. كما أعلن من خلال قراءة لميكيافيللى فشل النزعة الإنسانية فى العلاقات بين الدول وأكد أهمية عقيدة المصلحة العامة.

وكتب فشته فى ١٨٠٦ "حوارات وطنية، الوطنية ونقيضها" ليبين أن الوطن الحقيقى هو الذى يحقق فى وطنه أهداف الإنسانية. فالوطن الحقيقى إنسان شامل [٢]. أما النزعة الإنسانية فإنها تتجاوز الأوطان، وبالتالى تفقد خصوصيتها، وتصبح فارغة بلا مضمون.

---

(١) الواقع De Facto ، المبدأ De Jure .

(2) XL. II. 2. pp. 30-34. Le patriotisme et son contraire. cosmpolite شامل

الوطن الحقيقى هو الكونى الحقيقى الذى يحقق فى وطنه غايات الإنسانية وعلى رأسها العدالة والحرية (١). فى هذا المقال استأنف فشته ما عبر عنه هردر الذى رأى ألمانيا حاملة رسالة حضارة العقل الكلى ومربية الإنسانية.

يدور الحوار الأول حول الوطنى المزيف الذى لا هم له إلا مدح كل ما يدور فى الدولة، أشبه بفقيه السلطان، يتملق الحكومات ويعمل على إفسادها، ويوحى لها بأن قد حققت المثل الأعلى فتتوقف عن العمل، ويقضى فيها على كل أمل فى التقدم نحو الكمال. أما الوطنى الحقيقى فهو صاحب وجهة النظر النقدية للواقع من أجل التقدم نحو الكمال (٢). ويعارض فشته الوطنية بالكوسموبوليتانية، الإنسان بلا وطن الذى يكسب من العالم كله ولا يعطى إلا وهماً. الوطنية المزيفة تقع فى نفس الوقت فى الخصوصية الموغلة للطائفة والمذهب والقبيلة والعائلة والعشيرة. وكلها قائمة على الغرور والأنانية، ساكسونى، روسى بافاراى، نمسوى .. الخ. والوطنية الحقة هى التى تجمع بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، تجمع بين الوطنية والإنسانية، بين الخاص والعام. هذه هى الوطنية الألمانية، تقوم على العقل والعلم وليس على الغريزة والعادة (٣).

والحوار الثانى حول تطبيق مفهوم الوطنية وتجلياتها فى عدة موضوعات فى الدولة فى حاجة إلى تغيير جذرى، تغيير العادة بالعقل والعلم بعد أن تقوم الدولة بواجبها فى تحرير الوطن المحتل. فالخطر العاجل له الأولوية على الخطر الآجل. الدولة فى لحظة الخطر تمثل الشعب، ولها التأييد الكامل منه. والوطنى الغيور هو القادر على تأجيل معاركه مع الدولة كتناقض ثانوى والدخول فى معركة الدولة مع المحتل الغاصب كتناقض رئيسى. وهو أول من يضحى بجسده وماله من أجل دفع الخطر على الوطن. وأكبر خطر هو تغليب التناقض الثانوى على التناقض الرئيسى (٤). انتصار بروسيا فى حرب التحرير

---

(١) النزعة الإنسانية Humanitarianisme .

(2) XL, II, 2, pp. 34-43.

(٣) انظر دراساتنا العديدة فى هذه الموضوع مثل "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٣-٤٠. وأيضاً "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى" "مخاطر فى وجداننا القومى"، الدين والثورة فى مصر جـ١ الدين والثقافة الوطنية مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص٥٩-١٤٠.

(٤) وهو نفس النقاش الدائر فى الوطن العربى بالنسبة لأولوية النضال. الاتجاه الوطنى وهو اتجاه فشته يرى أن كل جهود الأمة فى مواجهة الكيان الصهيونى المحتل وتأجيل التناقضات الثانوية=

له الأولوية المطلقة على كل قضايا الألمان الداخلية. وهذا أيضاً من مقتضيات الفلسفة النقدية عند كانط، حساب الإمكانيات وإعمال العقل، والتفكير المبدئى، والالتزام بالواجب. والانتصار على الضد فى حاجة إلى روح. لذلك أراد أن يكتب بمفرده مشروع "مساهمة فى تاريخ الروح العلمية فى بداية القرن التاسع عشر" مما يدل على أن "نظرية العلم" نظرية متجددة، تنظير مباشر للواقع، ولكنه كتب بدلاً عنه، "تقرير حول مصير موضوع نظرية العلم" مما يدل على تفاعل النظر والعمل، الفكر والواقع، نظرية العلم مع تحققاتها فى التاريخ.

٢-موضوع الذات.

"نداءات إلى الأمة الألمانية" أشهر كتاب لفشته لطابعه السياسى المباشر ولأثره الجم على النضال الوطنى فى ألمانيا ضد احتلال نابليون [١]. فهل هو كتابه فى السياسة التى وعد به فى "الدولة التجارية المغلقة"؟ لم يترك فشته كتاباً فى السياسة تطبيقاً لنظرية العلم كما ترك ليبنتز مشروع غزو مصر، واسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة" وكانط "مشروع السلام الدائم" وهيجل "أصول فلسفة الحق". ترتبط "الدولة التجارية المغلقة" بـ"نداءات إلى الأمة الألمانية" إذ يقوم كلاهما على الواقع الوطنى دون العرق متجاوزاً بذلك هردر إلى لسنج، ومؤسساً الاشتراكية الوطنية [٢]. فإذا كانت نظرية العلم ثورة فى الداخل فإن "النداءات" ثورة فى الخارج [٣].

=مع النظم السياسية إلى ما بعد التحرير. والاتجاه الجذرى، القومى والإسلامى يرى أنه لا يمكن تحرير الوطن من الاحتلال الخارجى إلا بعد تحرير المواطن من القهر الداخلى السياسى والاجتماعى. والمقهور لا يحرر قبل أن يتحرر. وهو ما قد يطول فتحرير الداخل أصعب من تحرير الخارج. تحرير الداخل معركة طويلة الأمد ضد التخلف والقهر، وتحرير الأرض من الاحتلال الأجنبى قصيرة الأمد بدليل نجاح حركات التحرر الوطنى فى الخمسينات والستينات والفشل فى بناء الأوطان منذ السبعينات حتى الآن.

(1) J. G. Fichte: Discours à la Nation Allemande, Trad. S. Jankélévitch, Intro. M. Rouche, Aubier, Paris, 1952.

وقد ترجم إلى اللغة العربية. ومعروف أثره على نشأة القومية لدى حزب البعث الاشتراكى (بالإضافة إلى برجسون).

(٢) تصعب ترجمة لفظ Nation إلى اللغة العربية. إذ أنه قد يعنى أمة، وطن، دولة، قوم، شعب كما هو الحال فى "الأمة العربية" وبحذر أكثر "الأمة المصرية" و"الأمة الإسلامية".

(٣) عن كزافييه ليون فى "فشته وعصره" المجلد الثانى من الجزء الثانى بعنوان "فشته فى برلين (١٧٩٩-١٨١٣)" بعنوان النضال من أجل التحرر الوطنى" (١٨٠٦-١٨١٣).

وهى محاضرات عامة بأجر ألقيت فى برلين فى مبنى الأكاديمية بين ١٨٠٧/١٢/١٤ و ١٨٠٨/٣/٢٠ أمام جمع غفير من المستمعين، رجالاً ونساء. يشمل أربعة عشر خطاباً بعد الأربعة عشر خطاباً الأولى التى ألقيت فى ١٨٠٤ بعنوان "الخصائص المميزة للعصر الحاضر" وقبل "الوطنية ونقيضها" و"حوار وطنى" عام ١٨٠٧. كما يرتبط ببعض الشذرات التى لم تكتمل لعمل سياسى فى صيف ١٨٠٦-١٨٠٧ فى كونجزبرج مكونة من "فصل من زماننا من كاتب جمهورى"، "جمهورية الألمان من بداية القرن الثانى والعشرين تحت الحكم الإمبراطورى الخامس" و"مشروع كتاب سياسى فى ربيع ١٨١٣" [١]. وقد رفضت الرقابة نشر النداء الأول والثامن واقترحت تعديلات على الرابع عشر. وضاعت أصول الثالث عشر.

وتتساوى النداءات الأربعة عشر من حيث الكم تقريباً. أكبرها الثالث عشر [٢]. وأهمها الرابع عشر كخطاب سياسى مباشر للأمة الألمانية. ألقيت بعد هزيمة بروسيا فى ١٨٠٦ بعد أن حذر فشته منها بنقده الفساد وتحذيره من نتائجه الوخيمة فى "الخصائص المميزة للعصر الحاضر" [٣].

وترتبط النداءات فيما بينها. إذ ينهى فشته النداء بالإعلان عن التالى أو تلخص فى بداية النداء موضوع النداء أو النداء السابق. فيذكر فى أول النداء الثانى موضوع النداءات والذى خصص له النداء الأول. ويذكر به من جديد فى أول النداء الرابع. ويعلن فى نهايته عن استمرار نفس الموضوع فى النداء الخامس. ويلخص موضوع النداءات الأربعة السابقة على النداء الثامن فى أوله. ويذكر بموضوع النداءات كلها، الشجاعة على مواجهة الحقيقة، والاعتراف بها صراحة فى آخره. ويعلن عن تفصيل الموضوع فى نهايته فى النداء التاسع. أو بموضوع النداءات كلها وفى وسطه يذكر بموضوع النداءين الثانى والثالث وفى نهاية التاسع يعلن عن تطبيق الموضوع فى النداء العاشر [٤].

---

(1) XL, II, 2, pp. VII-X, pp. 124-133.

(٢) النداء الثالث عشر (١٩)، السابع والثامن والرابع عشر (١٧)، الأول والثانى (١٦)، الرابع والعاشر والحادى عشر (١٥)، الثالث والخامس والسادس والتاسع (١٤)، الثانى عشر (١٣).

(3) Ibid., pp. 77, 107, 167, 187-188, 193, 197-198, 204, 240.

(٤) وفى أول العاشر يحيل إلى ما سبق أن قيل فى التربية فى النداءين الثانى والثالث. كما يحيل إلى النداء الثانى فى التحول من تربية الفرد عبر الجماعة. ويعلن فى نهاية الثانى عشر عن موضوع الثالث عشر أهم النداءات.

ولما كانت "النداءات" فى التربية كان أول الأعلام ذكراً المربى السويسرى الألمانى بستالوتزى الذى كان أيضاً بالنسبة للتربية مثل كوبرنيقس بالنسبة للفلك. ولما كانت التربية هى التربية البروتستانتية كان لوثر هو ثانى الإعلام ذكراً. ولما كان الإسلام نموذجاً للدين التربوى الأخلاقى، نموذج الرسالة التى تخلق شعباً، كان محمد ثالث الأعلام مع تاسيت المؤرخ الرومانى. والعجيب أنه لم يذكر نابليون بالاسم ولا مرة مع أنه هو المحتل الغاصب، الحاضر الغائب [١]. ويعلن فشته مع بيتهوفن نهاية البطل وبداية حكم المغتصب الذى يجب مقاومته وطرده من البلاد. ولا يذكر من الكتب إلا كتاب بستالوتزى "كتاب الأمهات"، والعجيب عدم ذكر أفلاطون وكانط وهما بداية البشرية ونهايته وما سواهما دياجير الظلام [٢].

ويمكن عرض "النداءات" بطريقتين:

١- عرض بنيوى لموضوعات فى النداءات الأربعة عشر المتكررة من نداء إلى نداء حرصاً على وحدة الموضوع. وفى هذه الحالة يضحى بوحدة المحاضرة لصالح وحدة الموضوع. وهو ما فعلته المقدمة.

٢- عرض المحاضرات الأربعة عشرة، الواحدة تلو الآخرة لمعرفة مضمونها. وهو فى الغالب مضمون واحد فى جملته باستثناء بعض التحليلات المكررة. وفى هذه الحالة يضحى بوحدة الموضوع لصالح وحدة المحاضرة.

٣- الجمع بين العرض الموضوعى العرضى والعرض التاريخى الطولى. الأول لعرض الموضوعات بصرف النظر عن وحدة المحاضرات، والثانى لبيان وحدة المحاضرة حتى ولو كان بها بعض التكرار.

وتدور المحاضرات الأربعة عشر حول أربعة موضوعات:

أ- جدل مثالى ضد "التنوير" أو "فلسفة الأنوار".

ب- نقد اللغة والثقافة الفرنسية.

جـ- تعظيم ألمانيا.

د- مشروع تربوى لنهضة ألمانيا بثها الإنسانية.

---

(١) بستالوتزى(٢٠)، لوثر(٦)، محمد(٣)، تاسيت(٢)، أرمينيوس(١). التربية البروتستانتية(٢٠). كتاب الأمهات (٢).

(2) XL, II. 2, p. 19.

المحاضرة الأولى "استدراكات ورؤية كلية" لتحديد موضوع النداءات، والثانية عن "التربية الجدية بوجه عام"، والثالثة "عرض للتربية الجديدة"، والتاسعة "ربط التربية الوطنية للألمان بالواقع المعاصر"، والعاشرة "وصف تفصيلى للتربية الوطنية لألمانيا"، والحادية عشر "من يُعهد إليه بتنفيذ هذه الخطة التربوية". هناك إذن خمس محاضرات عن التربية الوطنية لألمانيا وهو الموضوع الرئيسى للنداءات. وهو الموضوع الأول.

والمحاضرة الرابعة عن "الاختلافات الجوهرية بين الألمان وباقى الشعوب الجرمانية"، والخامسة "النتائج المترتبة عن هذه الاختلافات، والسادسة "عرض السمات المميزة للشخصية الألمانية فى التاريخ"، والسابعة "اعتبارات جديدة حول أصالة الشعب الألمانى". فهناك أربع محاضرات حول الشخصية الألمانية كما يقال عن شخصية مصر وهو الموضوع الثامن.

والمحاضرة الثامنة عن الوطنية أى وطنية الشعوب أو الشخصية الوطنية. وهو الموضوع الثالث.

والمحاضرة الثانية عشر عن "الوسائل لتحقيق هذه الغاية"، والثالثة عشر "تطوير هذه الاعتبارات السابقة"، والرابعة عشرة عن النتيجة العامة. وهو الموضوع الرابع.

فالموضوعات أربعة: التربية الوطنية الألمانية، الشخصية الوطنية الألمانية، الوطنية الألمانية، ووسائل تحقيق التربية الوطنية. ولا يذكر لفظ سياسة أو سياسى [١].

أ- والعجيب أن فلسفة التنوير التى ارتبطت باسم المحتل كانت فى البداية الأساس النظرى للثورة الفرنسية التى ظل فشته حتى النهاية مدافعاً عنها. وإذا كان التنوير قد أصبح عنواناً للفلسفة الفرنسية وللثقافة الوطنية الفرنسية فإن المثالية الترنسندنتالية أصبحت عنواناً للفلسفة الألمانية وللثقافة الوطنية الألمانية [٢]. قضى التنوير على الدين وعلى القوى المعنوية الأخرى مثل حب الوطن وتعظيمه باسم الجمهورية العالمية والثورة الأممية وتحقيق الأبدى فى الزمان مما كان له الأثر السئ على التربية الوطنية وهزيمة ألمانيا. ومن ثم وجبت تربية الألمان ليس على الخوف أو الطمع فى المنافع والفوائد بل

---

(1) Fichte: Op.cit., p. 5.
(2)Ibid., p. 5-15.
(3) Arndt: Geist der Zeit.

على حب الخير لذاته. لقد ظنت الدولة أنها قادرة على أن تحقق غايتها عن طريق المؤسسات القهرية دون الاعتماد على الدين أو الأخلاق. كما ظنت أنه يمكنها الاعتماد على الأجيال القديمة التى شوهتها فلسفة التنوير دون الأجيال الجديدة كما كان الحال أيام الإمبراطور فردريك. وقد لاحظ ذلك أيضاً أرند فى كتابه "روح العصر" نفس العام وآخرون غيره [1]. فلسفة التنوير فى نظرية المعرفة. فقد روّج فولتير لهيوم، ولغرورها فى فلسفة التاريخ، واعتبار أن التاريخ قد انتهى واكتمل فى الثورة الفرنسية وضد إلحادها فى الدين. ومن ثم قوى التقابل بين "الثقافة الوطنية" و"فلسفة التنوير". وكان الرومانسيون من قبل خاصة حركة "العاصفة والاندفاع" قد نقدت فلسفة التنوير. فشتان ما بين العقل والقلب، بين التصور الخيال، بين الرياضة والحياة، بين المجرد والعيانى. وقد نقد أنصار الثقافة الوطنية الدولة البروسية بأنها آلة كبيرة ميتة لأنها لم تشرك الشعب فى دفة الحكم والإدارة.

وقد ارتبطت الثقافة الوطنية بالديموقراطية والبروتستانتية فى بعض الاتجاهات الرومانسية الكاثوليكية المحافظة. ولما كان فشته عدواً للتنوير وأقرب إلى "العاصفة والاندفاع" فإن حبه للإصلاح الدينى عند لوثر والثورة الفرنسية جعله يعارض الرومانسيين الذين يعارضون لوثر ويحلمون بعودة الإمبراطورية الرومانية الألمانية المقدسة وعلى رأسها الإمبراطور والبابا. ومن ثم تتضمن "النداءات" جدلا ضد شليجل فى كتابه "محاضرات فى الأدب الرفيع والفن" و"أسس العصر القديم الحاضر". ظل فشته مع كانط يعقوبياً حتى النخاع، رافضاً حكم الملوك والأمراء والإقطاع المتعاون مع جيوش الاحتلال. وقد شجع نداء الإمبراطور "إلى شعبى" فشته إلى مخاطبة إلى مخاطبة الشعب الألمانى، معلناً الحرب على مظاهر التعسف أى الطغيان السياسى. فالتحرر من الخارج يبدأ بالتحرر من الداخل. العدو فى الداخل، الطاغية الألمانى، قبل أن يكون فى الخارج، نابليون الخائن للثورة الفرنسية. وهو صراع واحد لا يتجزأ لأن الحرية واحدة سواء ضد المستعمر الخارجى أو القاهر الداخلى. وقد تعاون بعض الحكام الألمان مع نابليون باسم الولاء للأسرة وليس الولاء للوطن. وفرق بين الولاء للنظام والولاء للوطن. وهذه هى أزمة طبقة النبلاء. لقد أعجب الرومانسيون بالعصر الوسيط مثل هردر وموزر ونوفاليس

(١) والآخرون مثل هردر فى "فلسفة أخرى لتاريخ الإنسانية"، شليرماخر فى "خطاب فى الدين"، نوفاليس فى "المسيحية أو أوربا" و"الإيمان والمحبة".

وشليجل وسالمون فى كتابه "العصر الوسيط كمثل أعلى للرومانسيين" [١]. كذلــك يمــدح الحياة البرجوازية فى المدن الألمانية فى العصر الوسيط حتى ولو كانت أسطورة ألمانيــة مناهضة للتنوير الفرنسى [٢]. يضع الرومانسيون "الإمبراطورية الشاملة" للألمــان فــى مواجهة "الجمهورية الشاملة" للفرنسيين. وإذا كان الرومانسيون قد ربطوا بين الرومانسـية والكاثوليكية فإن فشته قد ربط بينها وبين البروتستانتية. لوثر هو فشته قبل الأوان. الجمـع بين الدين والوطنية. وقد كانت العقلانية النقدية عند لسنج والمثاليــة الألمانيــة تطويــرا للإصلاح الدينى عند مارتن لوثر حتى البروتستانتية الليبرالية الحديثة. لذلك يعتبر فشــته هو الوريث الشرعى للسنج. روح ألمانيا هى روح الحرية، لوثر فى الدين، ولسنج وكـانط فى الفلسفة. تشع من النــداءات إذن روح الثــورة عنــد اليعاقبــة وروح الحريــة فــى البروتستانتية.

ب- ولما كانت الثقافة أساساً هى اللغة قبل أن تكون فى الأدب والفلسفة فإن التحرر من الثقافة الفرنسية باعتبارها ثقافة المحتل تبدأ بنقد اللغة الفرنســية وثقافتــها المرتبطــة بها[٣]. فمنذ أن كتب هردر "يوميات رحلتى عام ١٧٦٩" بدأ الألمان الإعلان عــن نهايــة الثقافة الفرنسية. ثم أكد ذلك فى "فلسفة أخرى لتاريخ الإنسانية" معتبراً الثقافــة الفرنســية نموذج الثقافة الحسية. ويستأنف فشته ذلك معلناً نهاية العبقرية الفرنسية منذ بدايتها اعتمادا على طبيعة اللغة. صحيح أن الفرنسيين ألمانيو الأصل ولكنهم انفصلوا عن الجذور. اللغة الفرنسية محرفة عن اللاتينية وليست لغة أصيلة. ألفاظها مجردة وغامضة. الثقافة فيــها للتسلية واللهو، وتخلو من العمق والسمة المميزة، عكس الثقافة الألمانية وكما أعلنها لوثـر فى "حرية المسيحى". الثقافة الفرنسية مولعة بالصور الجميلة أكثر منها بالمضمون. ومــا يقال على فرنسا يقال على سائر الثقافات الأوربية فى أسبانيا وإيطاليا. ولم تزدهــر هــذه الثقافات إلا بفضل الإسلام واللغة العربية كما هو معروف فى الأندلس. ثم ينتقل فشته مـن اللغة إلى الثقافة إلى الشخصية الوطنية إلى العرق. فالجنس الفرنسى أقــل مــن الجنــس الألمانى. ويصف فشته الروح الفرنسية بأنها تجريبية وحتمية على عكس الروح الألمانيــة المثالية الحرة. لم تنتج شيئاً ذا بال فى العلم أو الأدب. ويعجب كيف قــام هــذا الشــعب

---

(١) هردر Herder ، موزر J.Moser .

(٢) وذلك مثل تقريظ السلفية الإسلامية المعاصرة لعصر الخلافة الراشدة.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 16-26.

بالثورة الفرنسية. الألمان وحدهم هم الذين استطاعوا أن يقدموا للعـالم مفـهوم الحريـة والاستقلال. لقد أتت المسيحية من آسيا مع العبودية. وحملها الرومان بالسيف والقهر فـي الكاثوليكية. ثم أتى مارتن لوثر باسم الأمة الألمانية وحرر المسيحية من مظاهر العبوديـة والتسلطية الأسيوية الرومانية الكاثوليكية.

والعجيب أن مفكر الثورة الفرنسية والمدافع الأول عنها ليس فرنسياً. فقد اهتم فشـته بالثورة الفرنسية منذ كتابه الأول "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية" حتى كتابه الأخير "النداءات". فهو ابن الثورة المناضل فى سبيلها والمصحح ليس فقط للأحكام عليـها ضـد النبلاء والإقطاعيين بل المصحح لمسارها من أبنائها الذين انحرفوا بها وحولوها من ثورة تحررية إلى إمبراطورية استعمارية مثل نابليون. فى حين أن كانط غير فقط نظام يومـه ومواعيده عندما قامت الثورة فى ١٧٨٩ عندما خرج مستقصياً أخبارهـا علـى أبـواب كينجزبرج.

جـ- وفى مقابل الحط من شأن اللغة والثقافة والشخصية الفرنسية يعلى فشته مـن شأن اللغة والثقافة والشخصية الألمانية. ألمانيا مستقلة وواحدة، وأعظم من الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩ حتى بهزيمتها أمامها فى ١٨٠٦. ألمانيا دولة مثالية، تحقيق المثال فى الواقـع، والروح فى التاريخ، والإلهى فى الجماعة. يحمل علماؤها هموم الفكر والوطن. وهو نفس الطريق الذى سار فيه لسنج وهردر من قبل لتحديد الشخصيات الوطنية، تفوق ألمانيا على فرنسا، وانحطاط فرنسا عن ألمانيا، وانتقال ألمانيا من الدفاع عن نفسها إلى الهجوم علـى غيرها. لقد انتهت الثورة الفرنسية إلى مذابح ١٧٩٢ وإعدام الملك والإرهاب مما أدى إلى فقدان تعاطف ألمانيا مع فرنسا الثورية، الأمر الذى دفع بالثوريين الألمان، اليعاقبة، إلـى الإعلان عن العبقرية الألمانية فى الفكر والسياسة، فى عظمة ألمانيـا ووحدتـها. كتـب شليجل "نداء إلى ألمانيا" فى ١٨٠٠، وشيللر فى "العظمة الألمانية". فشته هنا يعـبر عـن أدبيات عصر بأكمله قبل هزيمة ١٨٠٦ وبعدها، مؤكداً تقدم ألمانيا ولكن ببطىء، وتـأكيد وحدتها ومساواتها بالإنسانية كلها (١). الألمان شعب واحد، ذو رسالة خـالدة (٢). لغتـها أصيلة وليست مشتقة أو لهجة من لغة أخرى كالفرنسية، ثقافة لا دولة، حضارة لا سياسة.

---

(1) Ibid., pp. 26-42.

(٢) وهذا ما قاله القوميون العرب "العرب أمة واحدة ذات رسالة خالدة".

لا تعرف حدود اللغة أو العرق، نمط مثالى. الألمان أفضل الشعوب بلغتهم وثقافتهم. هم الشعب المثالى، ليس نتيجة للتاريخ، خير أمة أخرجت للناس. شخصيتها جوهرية فى داخلها، فطرية وليست مكتسبة. لا تستمد أصولها من الماضى بل من الحاضر. غايتها ليست فى العود إلى الفردوس المفقود بل إحراز سبق التقدم نحو المستقبل. لا يمكن إذن تقسيم ألمانيا دويلات بالرغم من أهميتها فى لجوء المفكرين الأحرار من دويلة إلى أخرى هرباً من الاضطهاد. وحدة ألمانيا وحدة لغتها الاشتقاقية ذات المقطع الواحد كما لاحظ ليبنتز. والاستقلال الذاتى يبدأ من اللغة فى الأصالة، إلى الأخلاق فى الحرية، وإلى السياسة فى التجديد والتى حاولت الثورة الفرنسية اللحاق به، وإلى الاقتصاد فى "الدولة التجارية المغلقة"، وإلى الدين فى "تأهيل إلى الحياة السعيدة"، وإلى التاريخ والتقدم اللانهائى للبشرية فى "نداءات إلى الأمة الألمانية". فاللغة هى بؤرة الاستقلال المتعددة المستويات. لقد اعتمدت النهضة الفرنسية على المصدر اليونانى الرومانى، فى حين اعتمدت النهضة الألمانية على المصدر اليهودى المسيحى. صحيح أن الوطنية عند فشته لا تعتمد على الأرض وذكريات الصبا ولكنها تعتمد على ذكريات المدن الألمانية المسيحية الحرة فى العصر الوسيط وفى نفس الوقت على التقدم والرقى فى المستقبل. الثقافة الألمانية ثقافة معيارية من وضع العقل وليست من صنع التاريخ، محايدة بالنسبة لكل ما هو مصطنع فى الفن والعلم، فى الجمال وفى الطبيعة، وتتجدد باستمرار.

وحدة ألمانيا جزء من ثقافتها وشخصيتها الوطنية [1]. وهى شخصية عامة للألمان جميعاً دون تفرد دولة - قاعدة خاصة بها مثل بروسيا. الألمان كلهم مرتبطون بالوطن الأم، ألمانيا الكبرى وليس بدويلة خاصة حتى ولو كانت الشقيقة الكبرى بروسيا. وهذا ما عبر عنه أيضاً فون موزر فى "الروح الوطنية الألمانية" واستأنفه فشته فى "الوطنية ونقيضها". وهى شخصية ثقافية ثورية عبر عنها آرنت فى شعره الشهير "ما هى ألمانيا الوطن - الأم؟". ويمكن توحيد الإقليمين - القاعدة ألمانيا والنمسا فى الوطن الأكبر كما أراد فشته وكلايست [2].

د- ويمكن بعث ألمانيا بالتربية وليس بالسياسة، بالتربية الجديدة على طريقة

---

(١) وهذا هو معنى الآيات الكريمة مثل "وإلهكم اله واحد"، "وأمتكم أمة واحدة".
(٢) كلايست Kleist .

بستالوتزى [١]. لقد اهتم ارنت بتربية النبلاء والأمراء. واهتم بستالوتزى بتربية العامة والطبقات الشعبية. وآثر فشته التربية الوطنية التى تجمع الخاصة والعامة، الحكام والمحكومين. وهى تربية للألمان كلهم باعتبارهم مواطنين ينتسبون إلى وطن واحد لتحقيق وحدة الثقافة الوطنية، ووحدة الشخصية القومية. وذلك يقتضى وحدة النساء والرجال والطبقات الاجتماعية والمساواة بين الناس دون أخذ بعين الاعتبار الوراثة. التربية هو الطريق إلى الثورة. والتمهيد لها، الثورة الروحية قبل الثورة السياسية [٢]. وتتضمن أيضا التربية العملية المهنية وتأهيل العمال على قدم المساواة دون مراعاة لطبقة أو طائفة. الغاية من التربية الوطنية تكوين المواطن الصالح والإنسان الحر الذى يرف الوصايا عليه كما حدد كانط فى مقاله الشهير "ما التنوير؟". دافعها الحب المنزه للخير وليست المنفعة أو المصلحة. وكان شيللر قد اقترح من قبل "التربية الجمالية" لرفض التصور المسيحى المتشائم للحياة القائم على الخطيئة الأولى والموروثة فى الطبيعة منذ الولادة، دفاعا عن البراءة الأصلية والمسئولية الفردية [٣]. ويفضل للمدارس أن تكون داخلية حتى تتم فيها التربية الوطنية فى نظام موحد بالرغم مما قد يسبب ذلك من مخاطر مثل نشأة النظم العسكرية الجماعية. ويلبس الطلاب زياً موحداً دليلاً على وحدة الشخصية الوطنية. ويكون تاريخ ألمانيا والتاريخ المقدس، تاريخ الأباطرة وتاريخ الملوك المادة الأولى للتربية، بالإضافة إلى الثقافات الشعبية والأساطير القديمة مثل "ألف ليلة وليلة". فالماضى مكون من مكونات الشخصية الوطنية. الغاية من التربية الوطنية هى التربية السياسية من أجل مقاومة المحتل.

٣- "النداءات" الأربعة عشر.

أ- **الموضوع والأسلوب.** "النداءات" هى استئناف لما حاضر فيه منذ ثلاث سنوات فى "السمات الرئيسية للعصر الحاضر" واعد باستئنافه. ويحدد المرحلة التاريخية للعصر الحاضر بالحقبة الثالثة فى تطور البشرية دون تحديد واضح للحقبتين الأوليين. فلسفة التاريخ هى المدخل للفلسفة السياسية. والوعى التاريخى هو أساس الوعى السياسى. وهى

---

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 42-49.

(٢) وهى ما يسمى فى الثقافة الموروثة التحول من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر.

(٣) وهو التصور الاسلامى الذى يرفض الخطيئة الأولى. انظر بحثنا Mythe de la peine ou Réalité de l'Innocence, Le mythe de la Peine, Aubier, paris, 1967, pp. 165-194.

حقبة الانهيار عندما يتحول فيه الوعى الفلسفى إلى وعى مادى، وتنقلب الحاجات الروحية إلى حاجات مادية. فاللحظة الراهنة هى لحظة " تمفصل" تاريخى، الانتقال من الانهيار إلى البعث، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الاحتلال إلى التحرر. فالاستقلال هو شرط الحرية. وقبول الحالة الراهنة دون تغييرها هو خروج من مسار التاريخ . وقبول الأمر الواقع هو ترك النفس إلى حالات الخمول والكسل ودوافع الأنانية والمنفعة. ورفض الأمر الواقع هو بداية البطولة والإحساس بالغائية (١).

وهذا هو وضع ألمانيا الراهنة. فالنداءات موجهة إلى الألمان، وإلى الشعب الألمانى باعتباره شعباً واحداً، وليس مجموعة من الدويلات المستقلة. وهى موجهة فى اللحظة الحاضرة، لحظة الاحتلال والهزيمة، احتلال الأرض وهزيمة الشعب، من أجل تأكيد الهوية وليس الاغتراب، الأنا فى مقابل الآخر، أن أ = أ قبل أن تكون أ ≠ ب. فقانون الهوية يسبق قانون الاختلاف كما وضح فى "نظرية العلم". الهدف منها تجاوز روح اليأس والإحساس بالهزيمة إلى روح الأمل بالتحرر والنصر، والتحول من قبول الأمر الواقع إلى رفضه والثورة عليه، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الفعل، وإعادة تربية الناس من الفهم البطىء والوعى البليد والتراخى والترهل واللامبالاة، والحزن والألم إلى الفهم الواعى والمبادرة والالتزام والفرح بالنصر القريب. والاعتماد على النفس هو البداية وليس الاعتماد على الآخرين حتى ولو كان الله. فالله لا ينصر الخامل والضعيف (٢).

ويستعمل فشته أسلوب تحليل الخبرات المشتركة مع الجمهور. ويطالبهم بفتح عيونهم على الواقع، والمشاركة معه فى تحليل التجارب، ومراجعة الأحكام، ، عدم وضع أى نظارة "أجنبية" عليها، وتبنى المنظور الوطنى، والتنظير المباشر للواقع، وتجاوز المداخل الأيديولوجية التى تعمى أكثر مما تبصر، وتغطى أكثر مما تكشف. إن أخطر ما يصيب المواطن هو الكسل والأنانية، التبلد والمنفعة الخاصة واللذان يتحولان إلى حقد وكراهية ضد الجميع. الأنانية مرض العصر. أنانية الحاكم فى الحرص على السلطة والتضحية باستقلال الوطن وأنانية المحكوم فى المحافظة على منفعته والتضحية بالمصالح العامة. ويستعمل الحكام ألفاظا غريبة مثل إنسانية، ليبرالية، شعبية لإضفاء الشرعية على

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 63-73."النداء الأول "استباقات ورؤية عامة

(٢) وهذا هو معنى الآية الكريمة "إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم".

نظم الحكم وهى تعنى فى الحقيقة نقص الكرامة الوطنية، والرضا بالدنية فى الدين والوطن، والقعود والإثقال إلى الأرض. الأنانية سبب كل فساد. ولا يمكن مقاومة الخارج إلا بعد إعادة بناء النفس من الداخل [1]. ولا يمكن مقاومة المحتل فرادى بل جماعة مما يستلزم تربية وطنية وإعداداً عاماً للشعب. والمحك هو التفرقة بين الوطنى والعميل، بين الأصيل والدخيل، بين المستقل والتابع، بين الهوية والاختلاف. ومن ثم لا يمكن الاعتماد على المحتل، وتحقيق الاستقلال الوطنى من خلاله. ليس المهم العين الخارجية بل العين الداخلية أو ما سماه هوسرل قلب النظرة [2].

والحل عند فشته هو اللجوء إلى الأخلاق والدين كدعامتين للتربية الوطنية الجديدة، وليس باسم العقل التنويرى الفرنسى الذى يفصل بين الماضى والحاضر، والذى يؤدى نقده للقديم إلى الانتهاء إلى الشك والنسبية واللاإرادية ثم العدمية. فالأخلاق والدين هما الحاملان لحب المجد، والكرامة الوطنية.

ووسيلة ذلك هى التربية الوطنية دفاعاً عن المصالح القومية العليا ابتداء من تربية الأطفال على الثقافة الوطنية وتربية المواطنين على الثقافة الإنسانية العامة. تبدأ التربية الوطنية للأطفال بالتربية الأخلاقية والدينية والقانونية حتى تربية كافة المواطنين. ولا تقتصر التربية على النخبة الملهمة من الله أو الأقلية، رجال الدين أو رجال السياسة. كانت التربية القديمة من تشكيل الإنسان على شئ ما، ولكن التربية الجديدة تهدف إلى خلق إنسان فقط. هدف التربية هو إذكاء الوعى القومى عند الشعوب المحتلة، والوقوف ضد تشويه ثقافتها ولغتها وحكامها وأمرائها لتغليب الشعوب عليهم طبقاً لمبدأ "فرق تسد". لذلك فإن هذه النداءات ليست موجهة فقط إلى الجمهور العريض بل أيضاً إلى علماء الأمة ومربيها وقادتها من أجل إعطاء الأمل للمتشائمين، وإذكاء الهمة للمتخاذلين ورفع الروح المعنوية للمحبطين، والعودة إلى مقاومة المحتلين بدلاً من الهروب إلى عالم الخجل والضعف والتخاذل، والتعويض عن العجز بأخلاق الضعفاء والمتخلفين والقاعدين [3].

ويقترح فشته خطة جديدة للتربية الوطنية الألمانية مخالفة للخطة القديمة. وهى

---

(١) وهذا هو معنى الآية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".
(٢) وهو معنى الآية الكريمة "فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور".
(٣) وهى ألفاظ القرآن الكريم فى حث القاعدين والخوالف على الجهاد.

مجرد اقتراحات أو نصائح أو توصيات تنقصها قوة التنفيذ طالما أن التربية القديمة هـي السائدة ولديها السلطة التى تستند إليها. وتقوم الخطة الجديدة على اكتشاف الميول الحية فى التلاميذ من أجل تفجير طاقاتها. وهو منهج بنسالوتزى معاصرة وتولستوى بعده بقرون من الزمان، التربية الطبيعية فى مقابل التربية الاصطناعية مثل الدين العقلى الطبيعى ضد الدين الشعائرى السلطوى [١].

وأخطر شئ فى التربية هو تركها لحرية الاختيار العشوائى غير الموجه بدعوى الحرية المطلقة والإرادة الحرة [٢]. فى حين أن التعليم الجديد يقوم على ترويض الإرادة وتطويعها وإخضاعها لضرورة استحالة اختيار البديل. فالحرية فى الضرورة، والضرورة فى الحرية كما هو الحال عند هيجل وعن أنصار الجبر الذاتى فى الأخلاق خاصة عند برجسون. الهدف من التربية هو خلق إنسان ثابت ودائم وغير متقلب الأهواء والميول والمزاج. التربية بهذا المعنى تهذيب للطبيعة، وظيفتها اكتشاف الضرورة فى الحرية، والحرية فى الضرورة. وهو موقف فرضته ظروف الاحتلال. فالحرية فى ضرورة التحرر، والضرورة فى حرية المقاومة.

ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بالتربية الروحية التى تقوم على المحبة. فالإنسان لا يرغب إلا ما يحب، والحب لا يخطئ حين يحرك الإرادة ويوجه القوى الحيوية ضد الأنانية وحب الذات الذى لا يحص عليه الإنسان من خلاله على أى خير. أما المحبة فهى محبة الخير لذاته. وهو تصور قبلى وليس بعدياً، من طبيعة العقل وليس من ضرورات المصلحة العامة. ولا فصل فى المحبة بين النظر والعمل، بين الفرد والجماعة.

مهمة التربية تكوين صور لا تكون مجرد تكرار لما هو موجود وتقليد لها، وأن يكون التلميذ قادراً على خلق صورة فريدة لنفسه يكون هو خالقها ومبدعها وليست من صنع غيره، من إبداعه الروحى الخالق للمعارف. لا تقوم التربية على إعطاء معلومات تاريخية بل على أسس فلسفية تفجر فيه توتر القوى وصراعها. مهمة التربية الإثارة الذهنية والتشجيع على العمل الذاتى وحرية النشاط ثم تطبيق هذا النشاط الخلاق الحر فى نقطة معينة مع بقاء يقظة الوعى. هدف التربية تنمية القدرات الذاتية ومقاومة نقائضها.

(1) Fichte: Op.cit., pp. 77-92."النداء الثانى "فى التربية الجديدة على وجه العموم

(٢) الإرادة الحرة Libre Arbitre .

هذا النشاط ... رق هو مصدر كل معرفة منظمة وارتقائية.

ويتعلم التلاميذ الحكم على الأشياء بأنفسهم معتمدين على أذهانهم وخيالاتهم اعتماداً على حسهم الخلقى والدينى وليست مصالحهم المادية، وتربية إرادتهم الأخلاقية. وأفضل طاعة ما كانت قائمة على المحبة وليس على الخوف والعقاب. والحب هو القادر على صهر كل الميول الحيوية.

كيف يمكن تربية التلاميذ على الصفاء الخلقى الذى يؤدى فى النهاية إلى الأصالة والاستقلال؟ وهو نوع من التربية الروحية هدفها التكوين الخلقى. الغرض من التربية هو ربط التلميذ بسلسلة أبدية من حياة الروح كنظام اجتماعى أسمى. لا تقوم التربية على المصادفة أو المنافع بل على نظام إلهى ثابت. التربية تجل للحياة الإلهية تدريجياً فى الوحى. بل إنها اتصال مباشر بالله للحصول على السعادة كما يقول الصوفية. التربية فيض من الحياة الإلهية. دعامة التربية عند التلاميذ هو الدين أى الصلة المباشرة بين الحياة الإنسانية والحياة الإلهية. الغاية القصوى للتربية هو الدفاع عن الدين أى عن القصور الذى يتجاوز العالم الحسى الذى يتجاوز بدوره موضوع المعرفة.

ولا يهم فى بداية التربية أن يطالب التلاميذ بالأفعال فى الحاضر أو فى المستقبل. يكفيهم الحصول على الوعى الخالص، وذلك بأن يصبح التلميذ إنسانا حيا بالفعل، وأن يتحلى بكل العناصر المكونة للإنسانية دون استثناء، وهما العقل والإرادة. وأول ما يحصل عليه التلميذ هو الإحساس الغامض بحب الذات. ثم يتحول إلى وعى واضح، وإدراك الصلة بين المعرفة والمحبة. والثانى تجاوز مستوى الأنانية إلى مستوى أعلى، ثم يتجاوز الفكر الواضح الأنانية. والثالث ينتقل الإنسان مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون، من البعدى إلى القبلى عن طريق المحبة والمعرفة الحدسية المباشرة. والرابع حصول الإنسان على التربية العقلية وهى خلق جديد لنظام جديد للأشياء. وأخيراً تظهر التربية كتتويج طبيعى لعملية تربوية تدريجية تصب فى العصر الحاضر. وقد حولت التربية القديمة وجود الله إلى مجرد علة فاعلة أو علة مادية وتجاهله كعلة صورية أى القانون الخلقى أو كعلة غائية كقصد تربوى نحو الكمال. وهذا هو ما قدمته الفلسفة الألمانية عامة والمثالية الترنسندنتالية خاصة. وهو ما يحول التربية الوطنية الألمانية من عظام نخرة إلى بعثها

وهى رميم (١).

وترتبط الفلسفة السياسية بفلسفة الدين والأخلاق. فالغاية من التربية هو تنمية الوعى الأخلاقى والدينى. الدين منبع الأصالة، والأخلاق مصدر المقاومة وعدم الاستسلام للوضع القائم، الأنانية والكسل والمنافع المادية. وهما اللذان يحميان الوعى الوطنى من الوقوع فى الشك والنسبية واللاإرادية والعدمية باسم النقد والتنوير. وهما الحاملان لحب المجد والكرامة الوطنية. الدين هو الذى يمد الوعى الوطنى بالأصالة، ويرسخ جذوره فى الماضى. وهو القادر على أن يكون الدافع على الفعل فى حالة وجود مجتمع لا أخلاقى فاسد، وفى حالة أن يتطلب الإنسان القيام بفعل خارج مجتمعه فى ميدان آخر أعم وأشمل. الدين فى هذه الحالة خضوع إلى قانون أسمى يند عن المعرفة، التواضع أمام الله. بعد ذلك يصبح الدين دافعاً على الفعل. والمحبة جوهر الدين، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله. فالله لا يتجلى فى هذا العالم مباشرة بل بتوسط المحبة الخالصة الثابتة، ولله المثل الأعلى. ويضاف إلى المحبة الحدس أى المعرفة المباشرة. ومن الطبيعى أن ينفر الإنسان من الدين باعتباره مجموعة من الوصايا، الأوامر والنواهى، ولكنها هى الوسيلة الوحيدة للارتباط بالله. ويمكن للأخلاق أن تستقل عن الدين عوداً إلى كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده". وفى هذه الحالة تكون مجرد معرفة بسيطة وخالصة.

ب- **الثقافة الألمانية**. ثم يبين فشته الاختلافات الرئيسية بين الألمان والشعوب الأخرى التى تنحدر من أصل ألمانى (٢). وهو نداء للألمان إلى الألمان أى خطاب داخلى. لقد ارتبطت الشعوب الألمانية كلها فيما بينها بنظام اجتماعى واحد كان قائماً فى أوربا فى العصر الوسيط. وحافظت على الدين الذى ورثته من آسيا أى الشعوب غير الأوربية. فأول ميزة للشعوب الجرمانية هى محافظتها على المسيحية الوافدة إليهم من بلاد الشرق دون أن يذكر فشته أن اليونان والرومان ومصر وبيزنطة والمسيحية الشرقية، قد حافظوا عليها أيضاً، وقاموا بثورة ضد الأيقونات، ورفضوا عزوبية الرهبان قبل مارتن لوثر.

وأول فرق جوهرى هو وحدة المكان واللغة. إذ تقطن الشعوب الجرمانية مكاناً

---

(1) Fichte: Op.cit., p. 93-106. النداء الثالث "عرض للتربية الجديدة"

(2) Ibid., pp. 107-121 النداء الرابع: الاختلافات الرئيسية بين الألمان وغيرهم من الشعوب المنحدرة من أصل ألمانى.

واحدا لم [illegible] بينما هاجرت الشعوب الأخرى. كما حافظت الشعوب الجرمانية على وحدة اللغة بينما تفرقت لغات باقى الشعوب إلى لهجات. وهى حجج شبيهة بحجج الصهيونية عن وجودهم فى فلسطين ووحدة اللغة العبرانية عبر التاريخ مع أن اليهود هاجروا من مكان إلى مكان، واللغة العبرية إحدى لهجات اللغات السامية. وفى كلتا الحالتين تؤدى فكرة وحدة المكان واللغة إلى النقاء العنصرى للألمان ولليهود. فى حين كانت معظم اللغات الأوربية، الإيطالية والأسبانية لهجات وانحرافات عن اللغة اللاتينية. واللغة ليست فقط أداة للحديث بل تعبر عن فكر ومعرفة وثقافة. فاللفظ لفظ ومعنى. تعبر اللغة الألمانية عن عالم يتجاوز الحس. وكانت عظمة لوثر ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية فأعطى النص الدينى إمكانيات جديدة وأثراه بالألفاظ والمعانى الألمانية.

ولما كانت اللغة لفظاً ومعنى وواقعاً، صوتاً وفكرة وعالماً، وهو ما لاحظه هوسرل فى تحديد معنى فعل يتكلم، أنه لفظ ومعنى وشئ، فإن اللغة الألمانية تعبر عن الوطن الألمانى والوحدة الألمانية والشعب الألمانى فى الواقع. إذا ما تخلى شعب عن لغته فإنه يتخلى عن وجوده. بنية اللغة الألمانية هو جوهر الشخصية الألمانية. ومن ثم تنفر اللغة الألمانية من الألفاظ الدخيلة مثل الإنسانية الشعبية والليبرالية، وكل الألفاظ المنقولة نقلاً صوتياً من لغة أجنبية إلى اللغة الألمانية والتى تقضى على نقاء اللغة [١]. لذلك كل لفظ دخيل له لفظ أصيل. لذلك كان لفظى "رومانى" أو "يونانى" قديماً يعنى أصيل فى مقابل لفظ "بربرى" أو "شعبى" أو "فظ"[٢]. واللغة الألمانية لغة حية، متطورة مع الزمان فى حين أن اللغات الأوربية القديمة كاللاتينية لغة ميتة. ولغاتها الحية كالفرنسية والإيطالية والأسبانية انحرافات عنها.

وينتهى فشته إلى نتائج أربع:

أ- اللغة الحية عند أى شعب من الشعوب أى الثقافة الوطنية جزء لا يتجزأ من حياته.

ب- اللغة الحية التى تجعل الشعب الذى يتكلمها يعتبرها جزءاً لا يتجزء من حياته يأخذ ثقافة الروح مأخذاً جادا.

---

(١) وذلك مثل Humanitat ، Liberatitat ، Propraritat، شعبى Vulgaire، فظ Lourdaud .

(٢) مثل Shauspiel = Kino ، Rundfunk = Radio، Fernsprechen = Telephon ... الخ.

جـ- اللغة الحية التى تجعل الشعب الذى يتكلمها يأخذ ثقافة الروح مأخذاً جاداً لا يتوقف جهده عن الإبداع والاجتهاد.

د- اللغة الحية التى تجعل الشعب الذى يتكلمها يأخذ ثقافة الروح مأخذاً جاداً لا يتوقف جهده عن الإبداع والاجتهاد تجعله أيضاً شعباً قابلاً للتربية.

وهى نتائج أربع تبنى كل نتيجة لاحقة على النتيجة السابقة وتزيد عليها فى شكل حلزونى صاعد.

وإذا كانت اللغة الحية تؤدى إلى الفكر، والفكر يحيل إلى العالم، والعالم يُرجع إلى الشعب فإن الشعب يحيل إلى الدين. فالدين باعتباره ثقافة روحية هو جماع اللغة والثقافة والعالم والشعب. والله هو الموضوع الأول فى الدين. فالشعب الألمانى شعب إلهى كما يدعى اليهود. حياته لتحقيق الإلهى فى التاريخ. والإلهى يتجلة فى الفلسفة والأدب والفن والعلم. وهى فى نفس الوقت تعبير عن الثقافة الحية مثل الفكر والنشاط الفكرى. ويستحيل التفكير الحى دون معرفة الله. ولا يستطيع "دين البشرية" الذى أفرزته الثورة الفرنسية أن تحل محله. والشعر هو العنصر الثانى المكون للثقافة الحية [1].

والثقافة الألمانية متفقة مع الطبيعة فى حين أن الثقافات الأخرى مصطنعة ومتكلفة. ومن ثم تتميز الثقافة الألمانية عن غيرها بأنها ثقافة حية، وبأنها ثقافة وطنية تجمع بين الخاصة والعامة، بين النخبة والجماهير، وبأن موضوعاتها جادة فى حين أن الثقافات الأخرى ميتة، وللخاصة، وأقرب إلى المتعة والتسلية. علاقة الثقافتين هى علاقة الحياة والموت، الألمانية باللاتينية، الشمال بالجنوب [2].

وقد تحققت هذه السمات الرئيسية للشخصية الألمانية فى التاريخ بالفعل وليست مجرد وهم من صنع الرومانسيين أو المثالية. فبالإضافة إلى أصالة اللغة والثقافة والأمة تحقق الدور التاريخى لألمانيا فى العالم فى الإصلاح الدينى الذى نادى به لوثر. فقد انتقلت المسيحية من الشرق إلى الغرب قائمة على فساد الشرق وتسلطه ثم قهر الرومان ومظاهرهم الشعائرية الطقوسية الخارجة وكما بدا فى الكاثوليكية التى تتطلب الإيمان الأعمى والطاعة العمياء. لقد أضيفت إلى روح المسيحية أشياء غريبة عنها من الشرق

---

(١) وذلك مثل الشعر العربى كعنصر رئيسى مكون للثقافة العربية ورثه القرآن الكريم فى الاعجاز الادبى.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 122-135. النداء الخامس "نتائج مترتبة على الاختلافات السابقة".

إلى الغرب ومن الرومان، من آسيا ومن أوربا اللاتينية ليست من المسيحية فى شئ مثـل الخرافات والسحر والخزعبلات. كانت مهمة الدعاة الأوائل الاستفادة من هـذه الثقافـات الشعبية اليونانية اللاتينية لنشر الدين الجديد فطغت عليه وطمسته. لذلك ظل السؤال قائماً منذ كانط وفشته وهيجل عن "روح المسيحية" حتـى فيورباخ وهارناك فـى "جوهـر المسيحية" قبل أن يقضى عليها نيتشه. لم ترض العامة ولا الخاصة عن المسـيحية قبـل لوثر، ولا عن الفصل بين الدين والحياة، ولا بين الحياة الخارجية والحياة الباطنيـة. ثـم جاء مارتن لوثر وجعل الخلاص للنفس ولوضوح العقل ولصدق الإيمان ولحرية التفسير، وللعلاقة المباشرة بين الإنسان والله، وللوطن المستقل، والعلم والعلمـاء، وللآخـرة مـع الدنيا[1]. وهذا كله بفضل الشخصية الوطنية الألمانية. لقد ناضل مارتن لوثر ضد البابويـة اللعينة، واستعاد عصر الشهداء، ورد الاعتبار للإنجيل، ودافع عـن المصـالح الوطنيـة لألمانيا ضد التبعية والانبهار بالأجنبى. دافع عن حرية المسيحيين وعن سعادتهم فى الدنيا والآخرة. لوثر هو مؤسس العصور الحديثة قبل برونو وديكارت وكانط. واستمرت ألمانيا منذ العصر الوسيط فى الاستحواذ على مركز الصدارة فى أوربا. كان الفضـل لألمانيـا لإنقاذ المسيحية وإعطائها وجهها الصحيح، القائم على الحرية والإيمان البـاطنى وليـس على القهر والأشكال الخارجية [2].

واستقلت الفلسفة عن الدين، واللاهوت عن الكنيسة فى عصر أصبح فيه الملحـدون هم المكرمون المدافعون عن الحرية فى الفكر والعقيدة، فى المجتمع والسياسة. كان ليبنتز ممثلاً لهذه النزعة التحررية فى الفلسفة التى بدأتها الفلسفة الألمانية ضد الفلسفة الدخيلـة كمقدمة للاستقلال السياسى للدول عن الإمبراطورية اللاتينية.

لقد أعطى الألمان لأوربا قيم الإخلاص، والنزاهة، والشرف والبساطة عند العامـة والخاصة، عند الشعب والنبلاء، فى الحياة الخاصة والحياة العامـة [3]. وانتشـرت مـن ألمانيا إلى سائر ربوع أوربا. هذا هو التاريخ الوطنى لألمانيا الذى يعلم فى المدارس مثـل تاريخ الكتاب المقدس.

---

(١) النداء السادس "عرض السمات الرئيسية للشخصية الألمانية فى التاريخ"

Fichte: Op.cit..pp. 136-149.

(٢) وهذا تأكيد لحديث "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم".

(٣) الإخلاص Fidelité ، النزاهة Honnêtété، الشرف Honneur، البساطة Simplicité .

إن البحث عن الشخصية الألمانية فى التاريخ لا يمنع من وصفها كماهيــة أصيلــة مستقلة عن التاريخ وقبل التحقق فيه [١]. الأولى تاريخ، والثانية بنية. الأولى تتابع والثانية معيّة [٢] ويستعمل فشته لفظ "عرق" أو "جنـس" [٣]. ويتميـز هـذا الجنـس بالأصالـة والمعاصرة، بالقديم والجديد، بالجذور والفروع، بالتقليد والاجتـهاد. وأول مظـهر مـن مظاهر إبداعه الفلسفة أى الفكر الحر من القيود الخارجية للأجنبى، ومن ثم يقظة الوطـن. وهى فلسفة علمية تقوم على الوحدة وقادرة على تفسير كل الظواهر. لا تتبع الأجنبـى ولا تغترب فيه، ولها أثره على الحياة ونابعة منها. ومن ثم فهى فلسـفة إلهيـة لأن الله هـو الحياة. وهى فلسفة حقه لأن الله هو الحقيقة. وهى فلسـفة حـرة لأن الله هـو الحريـة. فالتفلسف هو الخضوع للإرادة الإلهية والاستسلام لها [٤]. ولها أثرها على حياة الأفـراد والجماعات، على الحياة الخاصة والحياة العامة وذلك لأن الفلسفات غير الألمانية فلسـفات موت. وهى فلسفة سياسية، عليها تقوم الدول وتتأسس النظم السياسية، بعيدة عـن الآلـة الاجتماعية، والتصور الآلى للجماعات والشعوب والدول والنظم السياسـية وكمـا مـيز برجسون فيما بعد بين "الحركى" و"السكونى" [٥]. السياسة الألمانية صلبة قوية ومسـتقلة عن الطبيعة العمياء والمتغيرة.

وهو شعب يؤمن بوجود مبادئ ثابتة، وغايات قصوى أبدية بالحدود التى لا يمكـن اختراقها وباللانهائى الذى يمكن الوصول إليه بحرية تامة دون خطيئة أولى وشر أصلـى. والشعب الألمانى ليس هو فقط الذى ينتسب إلى العرق الألمانى بل كل شعب يؤمن بـهذه المبادئ العامة هو شعب ألمانى. فهناك ألمانيا المثالية، الباطنية، التى يشارك فيها الألمـان وغيرهم، مدينة الأقطاب والإبدال بلغة الصوفية، المدينة الفاضلة بلغة الفلاسفة.

والأمة الألمانية جوهر مستقل غير المدينة اليونانية القديمة التى تقوم على العرق أو الإمبراطورية الرومانية التى تقوم على القهر والغلبة. الأمة الألمانية نهاية مسار تـاريخى طويل، تمثل آخر مرحلة فيه، نهاية التاريخ قبل إعلان هيجل وفوكويامـا لـها. فلسـفة

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 150-166.

(٢) التتابع Diachronism ، المعية Synchronism، بتعبير البنيويين.

(٣) جنس، عرق Race .

(٤) وهو تفسير بعض القدماء للإسلام على أنه استسلام لإرادة الله والعبودية له.

(٥) الحركى Dynamique ، السلوكى Statique .

التاريخ لم تأت من خارج ألمانيا بالرغم من ازدهارها فى الثورة الفرنسية التى اعتبرها البعض أيضاً نهاية التاريخ واكتمال مراحله، وكما أعلن لسنج فى "تربية الجنس البشرى" أن "التنوير" نهاية التاريخ.

ثم يوحد بين الشعب والوطنية، وبين الوطنية والدين على الإطلاق وليس بالنسبة للشعب الألمانى وحده (١). الوطنية هى حب الفرد لوطنه حباً حقيقياً متفقاً مع العقل. ووطنية شعب واستقلاله وبقائه تطور طبيعى لمبدأ إلهى أصيل. الوطن والشعب هما رهان الخلود فى الزمان، والسماء فى الأرض. الوطنية جوهر الدين، والشعب حامل الرسالة، والإنسان محقق الأمانة. لا فرق بين الله والوطن. والحب لا يرتبط بما هو زائل وفان. بل يزدهر ويتجلى أمام الأبدى. بل إن حب النفس لا يتحقق إلا من خلال حب الخالد. الحب الحقيقى لا يكون إلا للخالد. حقيقة الحياة المرئية فى الحياة غير مرئية. وقد كانت البروتستانتية نموذج الدين والوطنية، الشعب والأمة، الحرية والاستقلال على عكس الكاثوليكية البابوية الإمبراطورية. روح الشمال مناقضة لروح الجنوب. وألمانيا هى المبدعة لها بولعها بالحرية والوحدة.

تتجلى وطنية الشعب فى الدولة التى جعلها هيجل الروح فى التاريخ. والوطنية والشعب والدولة هى ضمان الحرية وليس ما يقال أن شعباً ما لم يصل إلى مرحلة الحرية من أجل قهره كما قال كانط فى "ما التنوير؟".

وكل الشعوب التى أدت دورها فى التاريخ كان لديها إحساس بحضور الخلود فى الزمان. ويستشهد فشته بالإسلام. ويذكر محمد مرتين، ليس محمداً التاريخى موضوع الاستشراق بل محمد صاحب الرسالة التى أخرجت شعباً من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى العلم، ومن التفكك إلى الوحدة، ومن القبلية إلى الشمولية، مهما كان الحكم على رسالته وأساليب التعبير عنها، وما قد تنتهى إليها فى التاريخ من تعصب وغرور. وهى صورة الإسلام التركى فى عصر فشته (٢).

والدين قادر على أن يرفع الشعب إلى ما فوق الحس والحياة المادية دون فقدان الحس بالعدل والأخلاق وقدسية الحياة التى تقوم على هذه القناعات. فالحياة هى الحياة

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 167-183 النداء الثامن "ما هو الشعب بأسمى معانى الكلمة؟ ما هى الوطنية؟"

(٢) والأصح أن "كنتم خير أمة أخرجت للناس" مشروطة بـ "تأمرون بالمعروف وتنتهون عن المنكر".

الإلهية، والإرادة هى الإرادة الإلهية الخالدة. هكذا كان الحواريون، بإيمانهم بالسماء امنـوا بالأرض، بالدولة مدينة الأرض وبالشعب. وبطاعتهم المطلقة لقواعد الإيمـــان أخلصـــوا للوطن. وكل تفسير يضع تعارضاً بين الدين والدولة، بيـــن الســـماء والأرض، بيـــن الله وقيصر، بين الروحى والزمنى فإنه تفسير متعسف للمسيحية وللوطن، وسوء الفهم للديـــن والدنيا [١]. فى هذه الحالة يكون الدين تعويضاً عن آلام البشر، والطموح فى عدل سماوى أقوى من الظلم الأرضى، ويكون الإيمان عزاء للبائسين والمحرومين والأشقياء. فـــالدين أفيون الضمير كما قال كانط أو "أفيون الشعوب وزفرة المضطهدين" كما قـــال مـــاركس. الدين هو حنين الأرض إلى السماء وليس حلماً وخيالاً، تعويضـــاً عـــن مآســـى الأرض وشقائها.

وينهى فشته النداء نهاية وطنية دينية تقترب إلى حد تجربة صوفية فى وحدة الوجود التى عرف بها شلنج فيما بعد داعياً إلى المقاومة وإعادة تفسير آية الإنجيل الشهيرة "مـــن لطمك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر، ومن طلب منك معطفاً فاخلع معطفك له" علـــى أنها فلسفة للمقاومة وإحساس بالغضب والعدوان مما يوجب المقاومة والدفاع عن الأوطان ورفض الذل والعدوان. فالوطنية الحقة القوية هى التى تقوم على الإيمان بخلود الشـــعوب والضامنة لخلود الأمة وقبل أن يميز نيتشة بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة.

جـ- التربية الوطنية. ويعود فشته إلى موضوع التربية ويجعل موضوعها الوطـــن فى التربية الوطنية على وجه العموم أو فى ألمانيا على وجه الخصـــوص [٢]. مـــن أجل إنقاذها والمحافظة على استمرار وجودها فى التاريخ. فالتربية الوطنية هو المدخل لبعـــث الأمة، وأشمل من "التربية الجمالية" عند شيللر. وحب الوطن لألمانيـــا الموحـــدة وليـــس لدويلات مستقلة، ألمانيا المستقلة قبل أن تقع تحت وطأة الاحتـــلال، والتربيـــة الوطنيـــة لمجموع الشعب الألمانى بكل طبقاته وليس فقط للنخبـــة دون الجمـــاهير، للخاصـــة دون العامة. الهدف من التربية الانتقال عن العالم الحسى إلى عالم ما فوق الحس، من المستوى المادى إلى المستوى الروحى.

والنظام السياسى الأنسب للطبيعة هو النظام الجمهورى وليس النظام الملكى وكمـــا

---

(١) وهذا هو موقف الإسلام بأنه دين ودنيا طبقاً لمبدأى الحاكمية والاستخلاف.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 184-197 النداء التاسع "فى أى واقع حالى يمكن تحقيق التربية الوطنية؟"

عبر عن ذلك كانط من قبل فى "مشروع السلام الدائم". وهو نظام يعبر عن طبيعة الشعب الألمانى وعبقريته قبل أن يكون نظاماً فرنسياً وليد الثورة الفرنسية سرعان ما تخلت عنه عندما تحول ابن الثورة نابليون إلى محتل متوجاً نفسه إمبراطوراً ثم أصبحت الخلافة بعده لأسرته بعد عودة الملكية إلى فرنسا. الألمان مواطنون لا رعايا [١].

والتربية عند بستالوتزى هو النموذج الذى يريده فشته. قام بستالوتزى بتطبيقه على التلاميذ تحت إشرافه بصرف النظر عن نيل صحافة الاثارة منه. ويعجب فشته بالرجل وليس فقط بنظريته. وفشته فى الحقيقة هو جماع لوثر وبستالوتزى فى آن واحد، روح ألمانيا، وتأكيد هويتها المنسية منذ وقت طويل. أسس بستالوتزى التربية ضد التعسف والتحسس الأعمى. أراد أن ينمى روح التلميذ بحرية تامة، ليمارس نشاطه الطبيعى وإثارة ذهنه حتى يفكر فى ما يحب. ينمى فى نفسه ملكة الحدس والمعرفة المباشرة عن طريق التعلم المباشر من الحياة وليس فقط عن طريق المدونات، وتحريره مناهج الحفظ والنقل المتبعة فى المدارس.

يريد فشته التحول من التربية الشعبية إلى التربية الوطنية، ومن التربية الوطنية إلى التربية الإنسانية بدلاً من التخلى عن الوطن وعن الآفاق الفسيحة فى عصر فشته. التربية الوطنية تبدأ من الخاص إلى العام، ومن الوطن إلى الإنسانية فلا وطنى بلا إنسانية ولا إنسانية بلا أوطان. كانت غاية بستالوتزى مقصورة على تربية أطفال الشوارع اللقطاء والمشردين، ويريد فشته تعميمها على كل المواطنين. لذلك ركز على دور الأمهات فى التربية كبديل عن المدرسة فى "كتاب الأمهات" [٢]. فالأسرة تسبق المجتمع. والطبقات العاملة لها الأولوية على مجموع الشعب. قصرها بستالوتزى على التربية الجسدية. ويريد فشته تعميمها على التربية الجسدية والروحية. تهدف التربية إلى تغيير الإنسان ككل، جسداً وروحاً. حساً وعقلاً، ذهناً وعاطفة من أجل خلق أجيال قادرة على التجديد والإبداع. ولا فرق بين التربية العلمية والتربية الوطنية، بين هموم الفكر وهموم الوطن. صحيح أن أ ب التربية هى اللغة، وتعلم الطفل اللغة بتقليد الأصوات، ولكن اللغة وحدها دون الفكر والثقافة، والصوت وحده دون المشاركة الفعالة فى تنمية الوعى الوطنى تكون

---

(١) وهو عنوان أحد المؤلفات الشهيرة لخالد محمد خالد ضد النظام الملكى فى مصر.

(٢) وهو متفق مع بيت أحمد شوقى الشهير

الأم مدرسة إذا أعددتها ∴ أعددت شعبا طيب الأعراق

ناقصة. اللغة نسق من العلامات يشير إلى العالم الخارجى، مجرد أدوات للتعبير والايصال. الهدف النهائى هو تكوين الروح الفلسفى.

وتبدأ تربية الأطفال بالحس ثم بالحدس ثم بمجموع الجسم ثم بالروح أى إذكاء الوعى وأخيراً بالفن والثقافة والعلم متتبعاً أثار بستالوتزى. ويتحدث فشته عن الأطفال والتلاميذ والشباب بمعنى واحد أى الإنسان فى مرحلة التربية قبل النضج. لا فرق فى ذلك بين الذكور والإناث فى التربية المختلطة. فالفصل بينهما يسبب مضاراً أكثر من المنافع. التربية إنسانية، والإنسانية لا تعرف "العرق". الهدف من التربية الخلقية هو إشباع حاجات الطفل وإثارة انتباهه وتشجيعه على الخير الخلقى أولاً قبل التوجه إلى الأشياء فى العالم. غاية التربية السيطرة على الذات، والانتصار على الأهواء، وإخضاع ميول الأنانية لمفهوم الجماعة أى الخضوع للقوانين السائدة والاعتراف بالمصالح العامة. فالعصر عصر أنانية وشر، وخداع وتملق وتذلل، واستعداد لنفاق الجميع وفعل أى شئ. هدف التربية هو القدرة على الاعتراض والمقاومة. ليس الإنسان مخطئاً بطبيعته. يرث الخطيئة منذ الولادة كما هو الحال فى عقيدة الخطيئة الأولى بل يولد على البراءة الأصلية ويصبح مخطئاً كنتيجة لفعل الحرية وإعمال العقل، صواباً أم خطأ. الخطأ ليس قبلياً بل بعدياً، ليس قدراً بل اختياراً. غاية التربية هى تكوين المواطن المستقل وليس التابع ومن الأفضل ابعاد الأطفال عن مصادر الشر ومشاحنات الكبار. فهم كالزهور البرية تحتاج إلى حماية من غوائل الزمان [1].

ثم يضيف فشته على بستالوتزى التربية المدنية والدينية منتقلاً من الفرد إلى الجماعة، ومن التربية الأخلاقية إلى التربية الوطنية، ومن تربية التلميذ أينما كان إلى تربية الألمانى باستعمال الفلسفة الألمانية. فالتربية الفلسفية هى فى نهاية المطاف تربية الروح الشامل. يحاول فشته توضيح ما تركه بستالوتزى غامضاً. واعتبار الإنسان شريرا أنانياً بطبعه فى حاجة إلى تربية خلقية تصور خاطئ.

وأهم مرحلة فى هذا الارتقاء التربوى هو حب المعرفة. فالحب نشوى معرفية تشع فى الحس والذهن والقلب. وهو عكس الأنانية. الحب أثرة، والأنانية إيثار. وهو الدافع على التقدم نحو المستقبل. الحب عنصر أساسى فى الطبيعة. وبعد حب الإنسان العالم يبدأ

(1) Fichte: Op.cit., pp. 198-212. النداء العاشر "وصف أكثر تفصيلا للتربية الوطنية الألمانية".

حب الإنسان لأخيه الإنسان من أجل تكوين الجماعة طبقاً للعقل ضد روح العصر القائمة على الأنانية والشر اللذين يسيطران على البعض الذين وصفهم المسيح معلم البشرية أنه من الأفضل ربطهم من أعناقهم بحمار ثم إغراقهم فى أعماق البحر. وأهم رغبة فى الإنسان حب التقدير، تقدير الحق والخير والعدل عن طريق السيطرة على النفس. ويضاد ذلك الإحساس بالخجل والخزى الذى ينتج عن العقاب وليس تأنيب الضمير. وهو تقدير متبادل بين الإنسان والآخر، الإقدام على الخير والبعد عن الشر لذاتهما دون طمع فى ثواب أو خوف من عقاب. والخير هو الحق والعدل.

والأب هو المثل الأعلى للتلميذ. وهو التربوى الأول يأخذه الابن نموذجاً له ويعكس صورته من خلال مرآته. والطفل غاية فى ذاته، كمال الإنسان، وليس وسيلة لتحقيق شئ آخر، أداة للإنتاج. وهو ما لاحظه ماركس أيضاً فى اغتراب الإنسان عن عمله فى المجتمع الرأسمالى.

وكما تتجاوز التربية الحسية الجسمية إلى التربية العقلية والروحية إلى التربية الأخلاقية والدينية كذلك تتعدى التربية الأخلاق إلى التعليم. فالتربية مقترنة بالتعليم (١). غاية التربية ليس فقط إعداد المواطن الصالح والإنسان الأخلاقى بل المتعلم المهنى، المدير والصانع والزارع والتاجر والمهندس والطبيب، جمعاً بين النظر والعمل، بين الأخلاق والمهنة، بين الثقافة العامة والتخصص الدقيق. التعليم شئ مقدس. وإذا كانت التربية تهدف أولاً إلى تقوية الداخل فإن هدف التعليم هو التعامل مع الخارج. التربية تعامل مع النفس، والتعليم تعامل مع العالم. والعمل اليدوى عند فشته مثل تنسيق الحدائق، والعناية بالحيوانات، والمهن الصغيرة التى تحتاجها الدولة كما هو الحال فى المدارس المهنية والمعاهد المتوسطة. ومع ذلك يظل التعليم جزءاً من التعليم الوطنى العام. غاية التربية إعداد الأفراد وتأهيل الشعوب من أجل الوصول إلى الإنسانية الشاملة.

ومن الذى يُعهد إليه تنفيذ هذه الخطة التربوية الوطنية الكنيسة أم الدولة؟ (٢). الدولة هو الاختيار الأول. والحقيقة أنه منذ الإصلاح الدينى الحديث لم تعد هناك عداوة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، بين الكنيسة والدولة. فالدولة تقوم على حب المسيحية.

---

(١) لذلك تسمى الوزارة المختصة عندنا "وزارة التربية والتعليم".

(2) Fichte: Op.cit., pp. 213-227. النداء الحادى عشر "من يعهد إليه تنفيذ خطة التربية؟"

وإذا أعوزها المال أمدتها الكنيسة بما تحتاج. وهى مسئولة أمام الله وضميرها على القيام بواجبها. المهم أن تبدأ الدولة مهمتها دون إبطاء. فالخطط التربوية كثيرة، ولا شئ ينفذ منها.

ويبدأ التعليم بالطبقات الشعبية حتى الإنسانية جمعاء، ولكل المواطنين بلا استثناء. وكانت الخدمة العسكرية اختيارية ثم أصبحت إجبارية، واجب وطنى على كل فرد. وكل المواطنين يضعون أنفسهم فى خدمة الوطن.

يبقى سؤال: هل يمكن خرق المراحل والبداية بالتربية الوطنية للألمان بدلاً من الانتظار والاحتلال قائم؟ [١]. كيف يمكن تحقيق هذه المبادئ الثابتة التى لا تتغير فى العصر الحاضر؟ وتستدعى الإجابة على هذا السؤال الإجابة على أسئلة ثلاثة أخرى:

أ-هل صحيح أن هناك أمة ألمانية وجودها المستقل والأصيل فى خطر؟

ب- ألا يستحق ذلك جهداً من أجل المحافظة على هذه الوجود؟

جـ- ما هى الوسيلة المضمونة والناجحة لذلك ؟

ليست النداءات إذن موضوعاً للتندر والسخرية بل تضع أسئلة جادة حول التربية الوطنية للألمان فى وقت الاحتلال. ويكرر فشته موضوع اللغة والبداية بها وما يتعلق بها من أدب وثقافة لتعليم الاستقلال والحزم وأصالة الوجود ضد إذلال الناس من أجل استعبادهم [٢]. مهمة التربية هى إعادة خلق الكائنات الأرضية كائنات سماوية.

د- **الشخصية القومية**. ألمانيا مركز الثقل فى أوربا، وميزان التعادل فيه، نظراً لأنها فى القلب، والقلب لا يميل مع الجناحين بل يحرص على توازنهما [٣]. هى ألمانيا الموحدة عرقياً وسط أوربا المتعددة الأعراق. هى قلب المسيحية والمحافظة عليها فى العصر الوسيط فى المدن الألمانية وفى العصر الحديث فى الاصلاح الدينى، البروتستانتية. ومن ثم فإن احتلال ألمانيا يؤدى إلى اختلال هذا التوازن الطبيعى لصالح أحد الجناحين، الشرق أو الغرب، كما حدث أيام الثورة الفرنسية واحتلال نابليون للشرق. ألمانيا المركز، وأوربا الأطراف. ومن طبيعة المركز الإشعاع على الأطراف، يعطيها

---

(1) Ibid., pp. 228-240. النداء الثانى عشر "وسائل تحقيق الغاية النهائية".

(٢) أصالة الوجود هو التعبير الأثير عند صدر الدين الشيرازى.

(3) Ibid., pp. 244-259. النداء الثالث عشر "تطوير الاعتبارات السابقة".

أكثر مما يأخذ منها. ومن طبيعة الأطراف أن تستقبل إشعاع المركز، تـأخذ أكـثر ممـا تعطيه. حافظت ألمانيا على حرية الملاحة فى البحار. فهى الضامن لوحدة العالم البحـرى وحريته، وبالتالى حرية التجارة والسوق. وهى "الدولة التجارية المغلقـة" وسـط سـوق عالمى حر. وهى التى أعطت أوربا العلم والمعرفة العلمية ونموذج الإخلاص فى العمـل والإتقان فيه [1].

ألمانيا هى ألمانيا الداخلية وليست ألمانيا الخارجية، ألمانيا الباطن وليسـت ألمانيـا الظاهر، ألمانيا المثالية وليست ألمانيا التاريخية، ألمانيا الروح وليست ألمانيا البدن، ألمانيـا العالم وليست ألمانيا السياسة، ألمانيا الإنسانية وليست ألمانيا العرقية. حدودها فى الفكـر وليست فى الجغرفيا. ألمانيا شعب حافظ على تجانسه عبر التـاريخ وتوالـى العصـور، مخلص لطبيعته، متمسك بهويته، لم يغترب فى الآخر، ولم يفقد اسـتقلاله. تفرقـها فـى الداخل وقتى بسبب الخلافات الدينية. ومع ذلك ظلت ألمانيا موحـدة بينمـا تفرقـت دول أوربا. لا يوجد شعب يستطيع أن يصارعه أو يقضى عليه. قوته تعادل قوة عدوه، ومـن ثم فهو قادر على المحافظة على استقلاله. احتلاله مؤقت، وتحرره دائم. خسر معركة ولم يخسر الحرب. هزمت جيوشه ولم تهزم إرادته. الهزيمة اسـتثناء مـن القـاعدة وهـو الانتصار. يرفض النظام الملكى حتى ولو كان باسم الملكية الشاملة. نظامـه جمـهورى بالطبيعة حتى قبل الثورة الفرنسية وهو ما كان يحلم به هيجل أيضاً فى عصر الدويـلات والإمبراطوريات.

والشعب الألمانى فى نفس الوقت يقدر الحياة ويعشقها ويحولها إلـى شـعر وفـن. أبدعت ألمانيا لأوربا الشعر والموسيقى والفلسفة والفـن. نبلاؤهـا ووزراؤهـا وقادتـها العسكريون، وكتابها السياسيون خلدوها. ألمانيا ليست من صنع التاريخ أو المصادفة بـل هى خلق الوعى الإرادى، والإرادة الواعية. هى تجلى العبقرية الفردية والجماعيـة فـى التاريخ، القادرة على مواجهة عبقرية الفرد وطموحاته، نابليون. عظمتـها فـى شـعبها واستمراره فى التاريخ دون أن يغير آلهته كل عقد من الزمان.

---

(١) هذه هو تصور مصر كدولة - قاعدة فى المحيط العربى عند نديم البيطار وهو ما قاله ديجـول أيضـا بالنسبة لعلاقة فرنسا بأوربا. لذلك حدث تقارب بين عبدالناصر وديجول. انظـر بحثنـا، عبدالنـاصر وديجول، ديجول والعرب، العلاقات العربية الفرنسية بين الماضى والحاضر والمستقبل، منتدى الفكـر العربى، عمان ١٩٩٠ ص١١١-١٢٤.

ويخاطب فشته فى النداء الأخير الأمة المثالية الألمانية الممثلة فى الشباب والشيوخ، وأهل الخبرة، ورجال الأعمال، والعلماء والكتاب، والأمراء، وجمع الشعب الألمانى الغفير أى مجموع الجماهير أو العامة [١]. ولا يخاطب رجال الدين أو الكنيسة. فهؤلاء هم ممثلو الأمة [٢]. وهم حملة رسالة الشعب الألمانى وأمانته، فى موعد مع القدر والتاريخ، وفى علاقتهم مع الآخر فى هذا الوقت العصيب، وقت العبودية والحرمان والإذلال والاحتقار من القاهر الغازى المحتل. الشباب عنوان براءة الأطفال والطبيعة، ورمز الجدة والخلق والإبداع. وهو الذى يمثل الشخصية الألمانية. والشيوخ أهل الحكمة والبصيرة يمثلون التاريخ والتقليد والأصالة. وأهل الخبرة هم الرجال الناضجون القادرون على بناء الأمم وتشييد المبانى وإقامة الصناعات. ورجال الأعمال يقومون بالتجارة والإدارة، ويضعون النظم والمعاملات، ويحولون الإنتاج إلى هياكل. والعلماء والكتاب يرفعون الروح المعنوية للشعب، ويحافظون على لغته وثقافته وهويته وأصالته [٣]. والأمراء هم الحافظون للدولة والمتنصبون على دفة الحكم، عين الله على الأرض [٤]. والجماهير وعامة الناس هم ورثة الأسلاف ورعاة التاريخ. يقومون بالجهاد المقدس دفاعاً عن الحريات الدينية والإيمان.

عاشت ألمانيا فى قلوب أبنائها، وأصبحت موضوعاً للفلسفة أكثر مما عاشت فرنسا فى قلوب الفرنسيين باستثناء جان دارك، وبريطانيا فى قلوب البريطانيين، وإيطاليا فى قلوب الإيطاليين، وأسبانيا فى قلوب الأسبان. ولم تضارعها إلا روسيا، الوطن الأم فى قلوب الروس فى الحركة السلافية فى مقابل نزعات السيطرة الأوربية على الثقافة الروسية.

وتظهر هذه النداءات بالرغم من طابعها التحررى القومى والدعوة إلى الحرية والاستقلال بعض النواحى الرجعية دفاعاً عن الدين والأخلاق ضد التنوير والعقل، والوقوع فى براثن الرومانسية الأقرب إلى الكاثوليكية منها إلى البروتستانتية. ويقصر فشته النزعة الروحية والباطنية على المسيحية البروتستانتية، وهو تيار عام سائد فى

---

(1) Fichte: Op.cit., pp. 260-276. النداء الرابع عشر "الخاتمة النهائية"

(٢) وهم أهل الحل والعقد بتعبير القدماء.

(٣) وهو معنى الحديث الشهير "العلماء ورثة الأنبياء".

(٤) ويكاد فشته يقرب هنا من "الحاكمية" عند الحركات الإسلامية المعاصرة.

المسيحية الشرقية. فقد نشأ نظام الرهبنة فى الشرق، فى صحراء مصر العربية عند القديس أنطونيوس. ويتصور التربية للطاعة وإخضاع الإرادة وترويض النفس وهو ما يعارض الروح الثورية، التمرد والرفض والاعتراض والمقاومة. بدأ فشته مدافعا عن الثورة الفرنسية ومصححا أحكام الجمهور عليها ضد تشويه النبلاء والإقطاعيين لها. وانتهى مهاجماً للتنوير الفرنسى وهو أيديولوجية الثورة مدافعاً عن الأيديولوجية الألمانية وهو نوع من التنوير على النمط الألمانى. ولا يكون الدفاع عن النفس بالهجوم على الآخر، وتمجيد النفس بتحقير الآخر. فهو سلاح مزدوج يستطيع الآخر استعماله ضد النفس. ومن ثم يتحول الفكر إلى جدل، والحقيقة إلى تحزب، والتكامل إلى صراع. وتصور خصائص ثابتة جوهرية للشعوب قد يوقع فى العنصرية، ويسهل تحويل الخصوصية الثقافية إلى عرقية بيولوجية. وبالتالى تتحول القومية إلى عنصرية، فتنشأ الحروب بين الأجناس كما حدث فى الحرب العالمية الثانية خاصة وأن فشته يستعمل أيضاً كلمة "جنس" أو "عرق". واستعمل أسلوباً أدبياً أقرب إلى الخطابة المباشرة منه إلى الخطاب الفلسفى البرهانى، مع بعض التكرار [1].

٤- ما بعد "النداءات".

دخل نابليون موسكو عام ١٨١٢ ووجدها خرائب مهجورة وحرائق مستعملة وعاد منها خائبا. كانت حرب التحرير قد بدأت فى ألمانيا فى ١٨١٣. وكتب ملك بروسيا "نداء إلى الشبيبة البروسية" معلنا الثورة على نابليون. وساهم شتيفنز وشليرماخر وهاردنبرج جامعين بين هموم العلم والوطن، ومؤكدين دور العلماء حين احتلال الأوطان. أما فشته فإنه اثر النضال على المستوى الثقافى والأخلاقى، ونفر من الخطاب السياسى المباشر. فإعادة بناء النظر الشرط الصحيح للعمل، والعمل من أجل تقدم العلوم والفنون هو الطريق إلى النصر [2]. فالثورة فى الذهن قبل أن تكون فى الواقع، وفى النفس قبل أن تكون على الأرض. وهو ما قلبه ماركس فيما بعد، "ليس المهم أن نفهم العالم بل أن نغيره". النصر الأبدى هو انتصار العقل، والنصر الزمنى هو الانتصار فى الحرب. الأول ضد التخلف

---

(١) بعد كزافييه ليون فقرة كاملة لمذكرة فشته لعام ١٧٩٤ بعنوان "تطبيق البلاغة فى الحرب الحاضرة"
XL. II. 2. pp. 8-12.

(2) XL. II. 2. pp. 242-253.
Steffen, Hardenberg , Morheineke, Reil, Buttmann , Niebur.

والكسل والترهل، والثانى إراقة دماء. الأول يحتاج إلى عزلة وصفاء، والثانى إلى شغب وكدر. الأول طريق الدين والثانى طريق السياسية، الأول طريق العلم والكرامة، والثانى قد يكون جهلاً وذلاً [1].

والدولة هى القادر على ذلك، قيادة حروب الاستقلال وليس الملوك الذين يقودون حروب الأسر الحاكمة والقهر الداخلى باق.لذلك ترك فشته بعض الشذرات عن"مسألة الحرب الوطنية". ليس الشعب ملكاً للحاكم بل ملكاً لنفسه، وهو عكس ما قرره فشته سابقاً فى النداءات فى التمييز بين التناقض الرئيسى، المحتل والوطنى، والتناقض الثانوى الحاكم والمحكوم، وأنه فى أثناء التحرر الوطنى يستحسن تأجيل المعركة مع القاهر الداخلى مادام يقاوم المحتل. كما أن الحرب هى حرب المبادئ والقيم الاستقلال والحرية فى مواجهة الاحتلال والطغيان. ومعارك الحرية لا تتجزأ، الحرية ضد المحتل الخارجى، والحرية ضد التسلط الداخلى [2]. وفشته الآن يميز بين النضالين، الحرب من أجل الاستقلال، والحرب ضد الحكام الطغاة. ويستبطن شعوره الوطنى ويجد أن الدين هو أساس السياسة، وأن مقاومة المحتل إنما تأتى عن طريق الوعى الدينى مروراً بالواجب الأخلاقى واستلهام الإحساس الدينى والإيمان المسيحى. فالتضحية ركن الدين ووسيلة المقاومة.

وأثناء عودة نابليون من روسيا مرت الحملة الفرنسية على برلين ونصحه الأصدقاء بالهرب باعتباره أحد دعاة المقاومة. فضل فشته البقاء فى برلين، فالوطنى لا يهرب. ومع ذلك لما أثر أحد طلابه المقاومة الفعلية والوقوف أمام الحملة الفرنسية وأسر ذلك لفشته رفض فشته باسم الأخلاق والدين بل وخبّر عنه الشرطة للقبض عليه. فالمقاومة بالروح وليست باليد، باللسان وليست بالفعل، وربما بالقلب عن طريق التأمل وأفعال الوعى، أقرب إلى المقاومة السلبية منها إلى المقاومة الإيجابية [3]. وتحرير الأرواح سابق على تحرير الأوطان.

وفى "حوار حول الوطنية" فى ١٨١٣ يهاجم فشته النزعة الإقليمية ومخاطرها ويعنى بها تجزؤ الدويلات الألمانية التى تترك بروسيا فى محنتها وهى تمثل الأمة

---

(١) وهو ما يشبه الحديث الشائع عن التفرقة بين الجهاد الأصغر، جهاد العدو، والجهاد الأكبر، جهاد النفس.

(٢) لذلك صاغ الأفغانى مشروعه التحررى الحديث، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، انظر كتابنا: جمال الدين الأفغانى، قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٣) وهو موقف غاندى الشهير فى الساتياجراها.

الألمانية [١]. ومع أن فشته سكسونى الأصل إلا أنه يدافع عن بروسيا. فإذا ما ادعى المارشال برنادوت أنه صورة حية للحرية أمام الألمانى المتكبر اللاأخلاقى المتوحش الآن ترفع بروسيا راية الحرية ضد طغيان نابليون بفضل الألمانى النبيل.

واستقبل فشته بتحفظ "نداء إلى شعبى" الذى وجهه ملك بروسيا والذى استقبله شليرماخر وستفنس بحفاوة [٢]. ويتحفظ على الحكومة التى عقدت حلفاً مع نابليون وهو لا أخلاق له. والأفضل لألمانيا أن تموت على أن تخضع له. ويتحفظ على حرب تدافع عن المصالح الشخصية للأسرة المالكة أو ائتلاف الأمراء. ولا يمكن نسبة الشعب إلى ضمير الملكية وينادى فالشعب لا يملكه أحد. "شعبى" تعنى "عبيدى". وكيف يحارب العبيد لصالح السيد أو الشعب لصالح الملك؟ والشعب لا يكون عبداً. الشعب السيد والملك خادم له. وكل حرب هى حرب وطنية من أجل استعادة حرية الشعب وتحريره من العبودية. يطالب فشته بحكم دستورى، ويرفض الملكية الوراثية باعتبارها مناقضة للعقل. والنظام الجمهورى هو الشعب حين يحكمه الدستور. ويناهض فشته نظم الحكم العسكرية القائمة على الغزو والاضطهاد بحجة الأمن والتى تنتهى بقيام الثورات ضدها. وينادى بضرورة تكوين جيش وطنى يقوم بالدفاع عن الأوطان بدلاً عن جيوش الأمراء والملوك والدويلات. والضمان الأخيرة لحرية ألمانيا واستقلالها هى الوحدة الألمانية التى لا تتحقق بفعل زعيم خارجى مثل نابليون بل بوحدة داخلية من وعى الأمة برسالتها، رسالة الحرية والعدل والمساواة [٣].

ويطرح فشته أخيراً موضوع "الحرب المشروعة" عام ١٨١٣ وهى الحرب التى تقوم بها الدولة باسم الوطن للدفاع عن حريتها واستقلالها ضد المحتل الغاصب. ليست الحرب التى تقوم على أكتاف المرتزقة بل حرب الأحرار الذين يبغون تحقيق الغايات القصوى والمساواة بين البشر، وليست حروب المصالح بين الأسر الحاكمة. هى الحروب التى تهدف إلى جعل كلمة الله هى العليا، ولتحقيق ملكوت السموات فى الأرض. وبعد انتهاء دور فرنسا على يد نابليون فى الدفاع عن مُثُل الثورة الفرنسية فى الحرية والمساواة والعدالة يكون الشعب الألمانى هو المؤهل للقيام بهذا الدور بديلاً عنها. الشعب

---

(١) النزعة الإقليمية Particularisme .

(٢) "نداء إلى شعبى" Appel à mon peuple ".

(3) XL, II, 1, pp. 23-75. Steffens ستفنس

الألماني مولود للحرية الذاتية. وهو مربي الإنسانية. كان في الماضي مملـــوءا بـــالروح الفرنسي، وهو ما رفضه فاجنر بعد ذلك. وهو المسئول عن تحقيق الحرية والعدالة علـــى الأرض. فالحرب اليوم مشروعة من أجل الاستقلال. ونابليون عدو الاستقلال بـــل عـــدو الجنس البشرى. ما قام به جريمة وخيانة للمثل الأعلى للثورة الفرنسية. لـــو أنـــه نشـــر الحرية فى كل مكان لكان أكبر نصير للبشرية. ولو نشرها فى عدة أجيال فى فرنسا لكـــان محرر الإنسانية. أطفأ شرارة الروح، وقضى على الحس الأخلاقى. وبـــدلاً مـــن مملكـــة الحرية أقام إمبراطورية الطغيان داخل لفرنسا وخارجها، وبدلاً من الجمهوريـــة الشـــاملة أقام الطغيان الشامل، مملكة الشيطان، ونشر الشر الخلقى. ومن ثم تجب مقاومتـــه. كمـــا ألغى بيتهوفن إهداء السمفونية الثالثة له، سمفونية البطولة. أراد فشته أن ينقل إلى ألمانيـــا المثل الأعلى للثورة الفرنسية الذى أعلنته أمام العالم أجمع ثم نسخته ودنسته. لـــم يغـــير فشته موقفه لا فى فلسفته النظرية ولا فى فلسفته السياسية ولكنه ظل مبشراً بإنجيل جديـــد، "إنجيل الحرية"(١).

كانت حروب نابليون من نوع خاص. فلا هى حروب مثالية لتحقيق المثـــال علـــى الأرض ولا هى حروب مغانم مادية وغزو. كان يريد تحقيق المطلق ولكن أضله. كـــان نابليون مجرد حلم دموى لامبراطورية شاملة وليس لعالم الحرية والعدل والأخـــوة بيـــن البشر. خان المثل الأعلى الذى عرضته "نظرية العلم". الأنا يتماهى مع الأنا طبقا لقـــانون الهوية ويتعارض مع الآخر طبقاً لقانون الاختلاف. الأنا هو الذى يجسد المثل الأعلـــى، مثل المحبة والوطنية والعقل والدين. ومن ثم تتـــأكد نزعـــة فشـــته اليعقوبيـــة العقليـــة الديموقراطية.

تتضمن "نظرية العلم" نوعاً من "المغناطيسية الحيوانية" أى القـــدرة علـــى الاحيـــاء والجذب والتى بسببها وقت ساعة الخلاص. تجذب الموضوعات نحو الفكر كمـــا تجـــذب الفكر نحو الموضوعات. وهو ما سماه هوسرل فيما بعد القصدية أو الإيحاء المتبـــادل. وما أكده سولجر بتحليل التجارب الإنسانية. فلسفة التحرر إذن تنبثق من "نظريـــة العلـــم"

---

(١) وقد نشرت بالفعل مقتطفات من أقوال فشته بعنوان "إنجيل الحرية"
Ein Evangelium der freiheit, Leibzig. 1905.
XL, II, 2, p. 25-26.

أكثر مما تنبثق من "فلسفة الطبيعة" وهى قادرة على تكوين الجماعة الحرة (١).

أراد فشته الاستمرار فى إعادة قراءة نفسه وصياغة مشروعه "نظرية العلم" وتطبيقاتها فى الأخلاق والقانون والسياسة، ولكنه آثر زيارة الجنود لتقوية معنوياتهم. فأصابه التيفود المنتشر بينهم. فوقع مريضاً فى ١٨١٤/١/١٣، ولم ينفعه العلاج، وتوفى فى ١٨١٤/١/٢٩ بعد أن أيقظ الشعب الألمانى على مدى ربع قرن. كان عين ألمانيا التى كانت ترى بها ألمانيا نفسها.

كان "للنداءات" أثر كبير على الفكر السياسى والتربية الوطنية فى ألمانيا طوال القرن التاسع عشر والعشرين. منعته الرقابة الفرنسية أولاً وأضاعت النداء الثالث عشر وفقد إلى الأبد. وأعيد من ذكريات المستمعين ومذكراتهم. ساهم معه شليرماخر فى إذكاء الروح الليبرالية. وجسده فاجنر بموسيقاه وجوبينو فى "اللامساواة بين الأجناس البشرية" مع تأويل عنصرى استمر حتى قيام النازية. وغلب الغرور الوطنى على الإنسانية الشاملة.

لقد استمر فشته منذ كتاباته الأولى فى شبابه حتى كتاباته الأخيرة على اعتقاده بأن أمراء ألمانيا قد تخلوا عن رسالة ألمانيا الحضارية. وباعتباره وطنياً غيوراً، وديموقراطياً أصيلاً معتمداً على أساطير قديمة يجلها العصر يبين إفلاس الأمراء أمام محكمة الشعب التى يدافع فيها عن الحرية ضد الطغيان. وبالرغم من صدور الحكم لم تكن ثقة فشته فى محلها لأن نشوة السيطرة الشاملة مرض للشعوب وهى فى قمة تطورها. ولم تسلم ألمانيا من هذا المصير. فهذا الشعب الذى أعطاه فشته الاعتزاز برسالته الإلهية تحول فى حروب ١٩١٤-١٩١٨ إلى ما نقده فشته فى نابليون. هذا الشعب الذى اعتقد فشته أنه سيحرر العالم انقلب إلى إراقة الدماء من أجل استعباد الشعوب. وعادت فرنسا بتحررها إلى تراثها فى الثورة الفرنسية التى دافع عنها فشته حاملة شعلة الإنسانية المقدسة دون ادعاء منذ اعلان حقوق الإنسان فى ١٧٨٩ وهزيمة ألمانيا مرتين فى ١٩١٨ وفى ١٩٤٥ (٢).

لم يكن فشته مسئولاً عن حروب ألمانيا الثانية. وليس مسئولاً عن النازية والفاشية كما يدعى البعض أنه مؤسس نظريات الشعب المختار والقومية الألمانية والوحدة

---

(1) XL, II. 2, pp. 272-286.
(2) XL, II. 2, pp. 49-54.

الألمانية[1]. أيقظ فقط الوعى القومى، وبعث النهضة القومية، وأشعل الـــروح الوطنيــة، وأسس الوحدة الألمانية. لقد استعار فشته من شلنج والرومانسيين فكرة أن الشعب الألمانى هو المخلص وعبر عنها فى نداءاته. مستمدة فى الحقيقة من هردر ولسنج وكلولبشـــتوك. استعملها فشته ليس كما تمنى تلاميذه القدامى استعمالها سلاحاً لرجعية الكاثوليكية التسلطية ضد النزعة الإنسانية الليبرالية للثورة الفرنسية بل ليحارب بها هذه الرجعية الكاثوليكيـــة دفاعاً عن الثورة الفرنسية. رسالة الشعب الألمانى أو "الألمانية"، حجر الرحى فى الوحـدة الألمانية رسالة ديموقراطية تحررية إنسانية عوداً إلى البروتســـتانية السياســية للثــورة الفرنسية [2].

---

(١) الشعب المختار Urvolk ، القومية الألمانية Allemanité ، الوحدة الألمانية Pangermanisme.

(2) XL, II, 1, 2, p. x1. Klopstock.كلوبشتوك

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر. مؤلفات فشته (زمانيا) [١].

1- J.G. Fichte: Attempt at a critique of all Revelation, (1792) Trans., Intro., Carrett Green, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

2- J.G. Fichte: Considérations destinées à réctifier les jugements du public sur la Révolution Francaise, Trad. Jules Barni; Intro. M.Richier, (1793) Paris, Payot, 1974.

3- (*) J.G. Fichte: Conférences sur la Déstination du Savant (1994); Paris J. Vrin, 1969.

4- J.G. Fichte: Essais Philosophiques Choisis (1794-1795); Trad. L. Ferry, A. Renaut, Intro., A.Philolenko, Paris, Vrin, 1984

a- Sur le concept de la Doctrine de la science ou de ce que on appelle philosophie (1794).

(*) b- Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie (1994).

c- De la faculté linguistique et du l'origine du langage (1795).

5- J.G. Fichte: Early Philosophical writings, Trans. D. Breazeale, Cornelle University Press, Ithaca, London, 1993.

(*) a- Review of Aenesidemus (1792).

b- Concerning Human Dignity (1994).

c- Concerning the concept of the Wissenshaftslehre (1994).

(*) d- Some lectures concerning the scholar's vocation (1794).

(*) c- Concerning the Difference between the spirit and letter within philosophy (1994).

(*) e- On stimulating and increasing the pure interest in Truth (1795).

(*) f- Outline of the distinctive character of the Wissenschaftslehre with respect to the theoretical faculty (1795).

---

(١) هناك أعمال مكررة فى ترجمتين فرنسية وانجليزية عليها نجمة.

g- A comparison between Prof. Schmid's system and the Wissenschaftslehre (Excerpt) (1796).

h- Annals of philosophical Tone (Excerpt) (1797).

i- Selected correspondance (1790-1799).

6- J.G.Fichte: Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797), Trad., A. philolenko, Paris, Vrin, 1964.

a- Les preincipes de la Doctrine de la science (1794).

(*) b- Precis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique (1795).

c- Première et seconde Introductions à la Doctrine de la science (1797).

7- J.G. Fichte: Ropport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) at autres Textes, Paris, Vrin (Reprise), 1985.

(*) a- Recension de l'Enésridème (1794).

(*) b-Sur la sitmulation et l'accroissement de pur intéret pour la vérité (1795).

8- J.G. Fichte: The science of Rights (1796), Trans., A. E. Kroeger, Pref. W. T. Harris, Intro., Ch. Shenover, London, Routeledge & Kegan, Paul, 1970.

9- J.G. Fichte: The science of Ethics (1788). Trans. A.E. Kroeger, Ed. W. T. Harris London, Kegan and Paul, 1897.

10- J.G. Fichte: La Destination de l' homme, Trad., M. Molitor, Pref. J.Hyppolite, Paris, Montaigne, 1942.

د. فوقية حسين محمود: فشته وغاية الإنسان، الانجلو المصرية، القاهرة (د.ت) (دراسة وترجمة).

11- J.G. Fichte: L'Etat commercial fermé, Trad. J.Gibelin Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1940.

12- J.G. Fichte: Initiation à la Vie Bienhereuse, Trad., M.Rouché, Intro., M.Gueroult, Paris, Aubier, 1944.

13- J.G.Fichte: Discours à la Nation Allemande Trad., S.Jankelévitch, Intro. M. Rouché, Paris, Aubier, (S.D.).

ثانيا: المراجع.

Xavier Léon: Fichte et son Temps, Avec de nombrenx Documents inedits, Paris, A.Colin, 1954-1959.

Tome I.Etablissement et prédication de la Doctrine de la science, la vie de Fichte qusqu'au depart de Iéna (1767-1799).

Tome II, Fichte à Berlin, (1799-1813).

Première Partie: Lutte contre l'esprit de la Réaction (1799-1806).

Denxième partie: la lutte pour l'affranchissement national (1806-1813).

وهناك مئات من المراجع الأخرى يمكن الحصول عليها من شبكات المعلومات ومن مصادر كزافييه ليون لم نشأ ذكرها لمجرد ذكرها، ونظراً لاعتمادنـــــا علـــى المصـــادر الأصلية فى ترجماتها المعتمدة.

* لنفس المؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

١-أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جـزءان: المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢-الحكومة الإسلامية للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣-جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١-اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١-نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعيه، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢-اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣-لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤-جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

١-قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر

العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعـــة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢-قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكـــر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعـــة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.

٣-التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولـــى المركـــز العربـــى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بـــيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

٤-دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعـــة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥-من العقيـــدة إلـــى الثـــورة، محاولـــة لإعـــادة بنـــاء علـــم أصـــول الديـــن، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦-دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧-الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القـــاهرة ١٩٨٩.

٨-حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمـــد عابد الجابرى).

٩-مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القـــاهرة ١٩٩٨، جـــ١ الـــتراث والعصر والحداثة، جـــ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قبـــاء، القـــاهرة ١٩٩٨.

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al – Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la phenomenology, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phenomenology de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966). Le Caire, 1988 (sous – press).

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995.

رقـم الايـداع :
٢٢٨٤ / ٢٠٠٣
الترقيم الدولى :
977 - 294 - 267-4